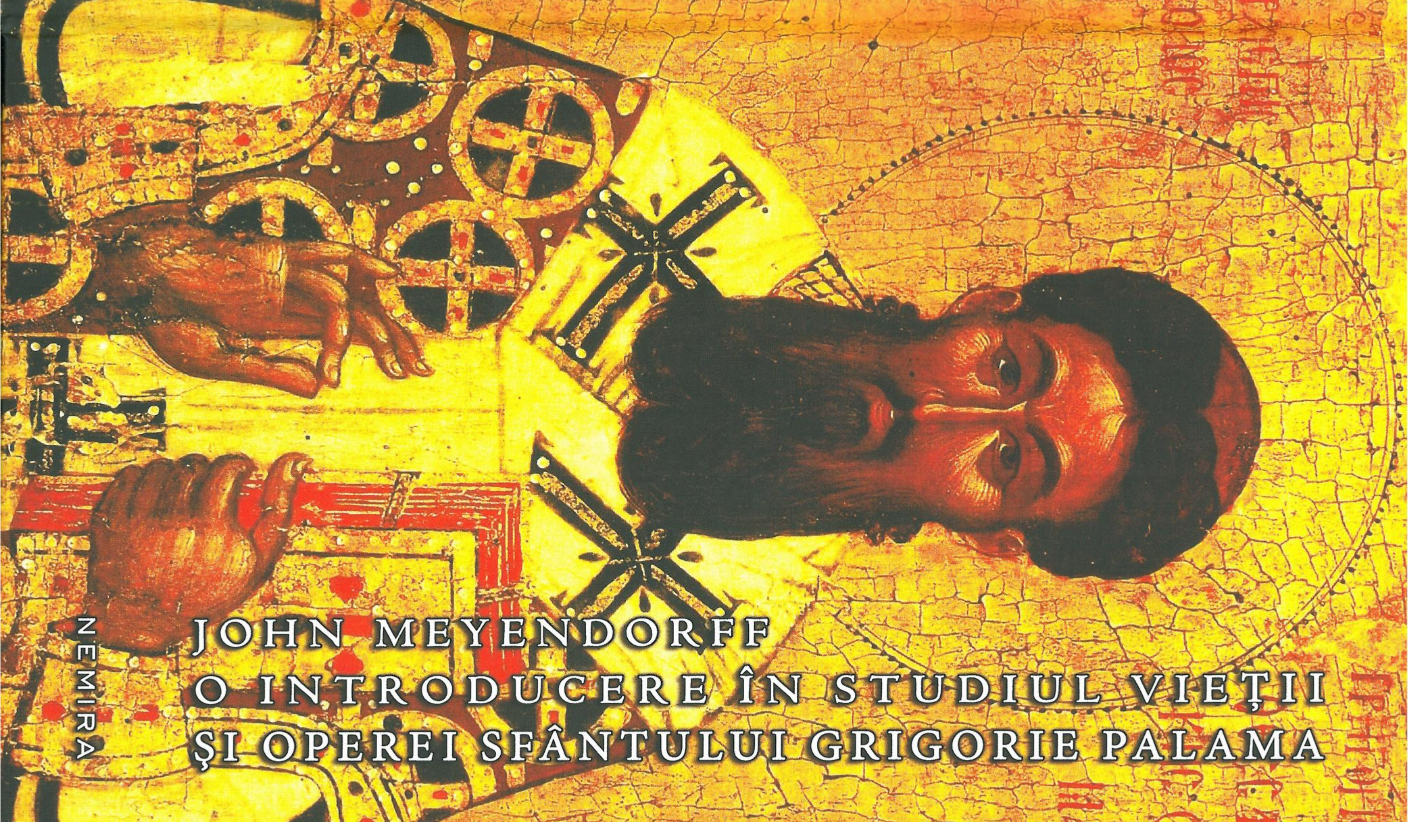


JOHN MEYENDORFF

O INTRODUCERE ÎN STUDIUL VIEȚII ȘI OPEREI SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA

NEMIRA

Coperta: Vasile Adrian CARABĂ, Alexandru CSUKOR
Ilustrația copertei: Sfântul Grigorie Palama, icoană aurită pe lemn, sec. XV

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MEYENDORFF, JOHN
O introducere în studiul vieții și operei Sfântului Grigorie Palama / John Meyendorff; trad.: Măriuca Alexandrescu, Adrian Alexandrescu; trad. citate lb. greacă și studiu introd.: Marius Portaru. - București: Nemira Publishing House, 2014
Bibliogr.
Index
ISBN 978-606-579-806-9

I. Alexandrescu, Măriuca (trad.)
II. Alexandrescu, Adrian (trad.)
II. Portaru, Marius (trad.; pref.)

235.3 Grigorie Palamas
929 Grigorie Palamas

John Meyendorff
INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE GRÉGOIRE PALAMAS

Redactor: Oana IONAȘCU
Tehnoredactor: Irina POPESCU

Tiparul executat de Monitorul Oficial R.A.

ISBN 978-606-579-806-9

PR. JOHN MEYENDORFF ȘI PRIMA ETAPĂ A STUDIILOR PALAMITE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ[1]

„În viața fiecăruia dintre noi au fost câteva cărți – poate foarte puține la număr, într-adevăr – care ne-au marcat în mod decisiv viețile, deschizându-ne ochii spre o nouă lume și transformându-ne orizontul interior. În viața mea, două astfel de cărți au fost lucrările de tinerețe ale Pr. John, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă* și *Introducere în studiul lui Grigorie Palama* (...). Întâlnirea cu ele a fost ca o revelație pentru mine. Pentru prima oară am început să apreciez marea complexitate, unitatea adâncă și continuitatea neîntreruptă a tradiției duhovnicești ortodoxe."[2] Prima dintre cărțile la care se referă mitropolitul

---

[1] Cercetarea pentru acest studiu și traducerea textelor grecești semnalizată prin paranteze drepte [] au fost finanțate de CNCS-UEFISCDI în cadrul proiectului PN-II-RU-TE-2011-3-0255. Recunoștința mea se îndreaptă în primul rând către Vasile Adrian Carabă pentru invitația de a participa la publicarea monografiei lui Meyendorff în românește, către Ionuț Alexandru Tudorie, Adina Răducanu, Carmen și Gabriel Peltea, Florin Ristache și către toți cei care m-au ajutat, într-un fel sau altul, să duc la bun sfârșit acest studiu.

[2] † Kallistos Ware, „Pastoral reflections", în Bradley Nassif (ed.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Michigan, 1996, 6.

Kallistos a fost deja tradusă în românește[3]; cea de-a doua însă, în toate privințele cea mai amplă dintre ele, apare acum pentru prima oară în traducere românească.

Publicarea *Introducerii* lui John Meyendorff constituie un eveniment editorial major în spațiul teologic românesc. Deși „doar" o traducere, ea se integrează organic în proiectul de a face teologia Sf. Grigorie Palama cunoscută cititorilor români, proiect început acum mai mult de o jumătate de secol de Pr. Dumitru Stăniloae[4] și reluat în prezent de Diac. Ioan I. Ică jr[5]. Ea contrabalansează numărul mai mare de traduceri în românește din operele sfântului bizantin cu greutatea unui studiu fundamental, prin care aceste traduceri pot fi integrate în contextul lor istoric și teologic. Impactul ei științific la momentul apariției, în 1959, a fost atât de mare, încât a devenit imediat punctul de cotitură al receptării Sf. Grigorie Palama în teologia modernă și a provocat ceea ce voi numi prima etapă a studiilor palamite în teologia ortodoxă contemporană. Desigur, impactul acestui studiu nu s-a limitat numai la spațiul teologic ortodox, ci a stimulat și interesul altor medii confesionale creștine. Paralel cu începuturile mișcării ecumenice, studiul lui Meyendorff, realizat cu rigoare științifică maximă, a marcat transformarea polemicii interconfesionale provocate de „palamism" în *dialog* teologic irenic.

---

[3] John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, trad. din franceză de Angela Pagu, Ed. Humanitas, București, 2007.

[4] Prin publicarea monografiei *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama (cu patru tratate traduse)*, Sibiu, 1938, și a trad. din *Filocalia românească* 7.

[5] Sf. Grigorie Palama, *Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba. Scrieri I*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu 2009; Sf. Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești. Scrieri I*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu 2005. Tot în categoria traduceri menționăm volumul Sf. Grigorie Palama, *Opere complete*, vol. 2: *Antiepigrafii. Epistolele către Achindin și Varlaam*, coordonator Cristian Chivu, introd., trad., note de Cristian Chivu, Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Caliopie Papacioc, Cristina Costena Rogobete, Ed. Gândul Aprins, București, 2013. Traducerile din primul volum al proiectului coordonat de Cristian Chivu au fost aspru criticate de Adrian Marinescu, „Observații de ordin general privind înțelegerea, traducerea și editarea (modernă) a textului patristic", în *Studii Teologice*, 2/2005, 152–190.

În ceea ce urmează, voi încerca să introduc *Introducerea* lui Meyendorff caracterizând autorul, prezentând contextul teologic în care a fost scrisă și unele dintre evaluările critice de care a avut parte.[6] În privința acestora din urmă, mă voi limita la interpretarea gândirii teologice a lui Varlaam de Calabria, de care se leagă disputa exegetică asupra unui posibil „corectiv hristologic" pe care, conform lui Meyendorff, Palama l-ar fi aplicat teologiei lui Dionisie Areopagitul, deoarece această chestiune implică înțelegerea atât a spiritualității, cât și a teologiei Sf. Grigorie Palama. Cronologic, analiza mea va cuprinde doar prima etapă a studiilor palamite în teologia ortodoxă contemporană: pentru motive pe care le-am descris pe larg într-un alt studiu, dedicat receptării teologiei Sf. Grigorie Palama până la sfârșitul epocii Paleologilor (de la polemica cu Varlaam de Calabria până la Ghenadie Scholarios) și care va fi publicat în toamna acestui an, consider că monografia lui David Bradshaw, publicată în 2004[7], marchează începutul celei de-a doua etape a studiilor palamite, etapă în care ne aflăm astăzi.

PR. JOHN MEYENDORFF: CÂTEVA DATE BIOGRAFICE

Nu s-a scris încă o monografie care să analizeze în detaliu viața, opera istoriografică și implicarea în politica bisericească a lui John Meyendorff; poate că, într-un sens, în cazul său este prea devreme pentru o istorie *sine ira et studio*. Istoricul bisericesc care se interesează astăzi de personalitatea lui are la dispoziție ca izvoare istorice principale opera sa (care este, desigur, sursa cea mai studiată până acum) și mărturiile celor care l-au cunoscut personal, mărturii de natură și intenție foarte

---

[6] O sumară prezentare în spațiul românesc a receptării critice a *Introducerii* lui Meyendorff se poate găsi la diac. Ioan I. Ică jr., „Sfântul Grigorie Palama: dosarele canonizării – texte și contexte", în Sf. Grigorie Palama, *Scrieri I*, 41–43.

[7] David Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004 (în românește: *Metafizica energiilor necreate și schisma Bisericii*, trad. de Dragoș Dâscă și protos. Vasile Bîrză, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2011).

variate. Singurul studiu mai amplu este acela al lui Lewis Shaw[8]; între 9 şi 11 februarie 2012, Institutul de Teologie Ortodoxă Saint Serge din Paris a organizat o conferinţă care a comemorat douăzeci de ani de la mutarea sa la Domnul, intitulată *Moştenirea Pr. John Meyendorff, om de ştiinţă şi om bisericesc (1926–1992)*, studiile prezentate cu această ocazie nefiind încă, din nefericire, publicate[9]; tot în această serie aş adăuga *In memoriam*-ul publicat de revista *St Vladimir's Theological Quarterly* imediat după moartea marelui istoric[10] şi singura listă bibliografică completă, publicată pe site-ul *St Vladimir's Orthodox Theological Seminar*[11]. Această listă, alcătuită de colaboratorii foarte apropiaţi ai Pr. Meyendorff din cadrul seminarului *St. Vladimir's* cu ajutorul familiei părintelui – fiul său, dr. Paul Meyendorff, fiind profesor de Liturgică (The Father Alexander Schmemann Professor of Liturgical Theology) în cadrul acestei instituţii – va constitui baza viitoarelor studii mai aprofundate ale operei sale.

John Meyendorff s-a născut pe 17 februarie 1926 în localitatea Neuilly-sûr-Seine de lângă Paris, într-una dintre familiile aristocratice ale emigraţiei ruse. În anul 1944, după terminarea liceului, se înscrie simultan la Institutul *Saint Serge* din Paris pentru studii în Teologie şi la Universitatea Sorbona pentru studii în Litere. Pentru a aminti pe scurt principalele etape ale formării sale: în 1948 obţine o *licence-ès-lettres* din partea Universităţii Sorbona; în 1949 termină studiile de licenţă în Teologie la *Saint Serge* şi tot în 1949 obţine o *diplôme d'études supérieures* la Sorbona. În 1954 îşi adaugă un alt titlu, de data aceasta din partea *Ecole Pratique des hautes Etudes*, pentru ca în final să îşi încheie studiile la vârsta de 32 de ani cu un *doctorat-ès-lettres* (1958) din partea renumitei universităţi pariziene, Sorbona[12]. Teza sa de doctorat despre Sf. Grigorie

---

[8] Lewis Shaw, „John Meyendorff and the Heritage of the Russian Theological Tradition“, în Bradley Nassif (ed.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Michigan, 1996, 10–42.

[9] Cf. site-ul oficial, http://meyendorffconference.blogspot.co.uk/ (accesat: 16.01.2014), care cuprinde un foarte general „raport oficial al conferinţei“.

[10] Vol. 36.3 (1992), 180–182.

[11] http://www.svots.edu/content/protopresbyter-john-meyendorff (accesat: 16.01.2014).

[12] *In memoriam*, în *St Vladimir's Theological Quarterly* 36.3 (1992), 180.

Palama va sta la baza celor trei cărți publicate un an mai târziu, în 1959, când se comemorau 600 de ani de la trecerea la cele veșnice a marelui ierarh al Tesalonicului: *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, (Maîtres spirituels 20), Editions du Seuil, Paris; *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, (Patristica Sorbonensia 3), Editions du Seuil, Paris; Grégoire Palamas, *Défense des saints hesychastes: introduction, texte critique, traduction et notes*, (Spicilegium Sacrum Lovaniense), Louvain, 2 volume[13]. Valoarea științifică a acestor lucrări, dar și numărul lor l-au consacrat fără întârziere pe autorul lor. Mai înainte de a continua cu prezentarea următorilor pași din cariera lui Meyendorff, aș vrea să spun puține cuvinte despre climatul teologic în care a fost educat la *Saint Serge*, unde a și predat pentru câțiva ani istorie bisericească și greacă veche, până în 1959.

În urma Revoluției bolșevice din octombrie 1917 și a războiului civil care i-a urmat, intelectualii ruși creștin-ortodocși s-au refugiat mai întâi în Serbia, apoi în Germania, iar în cele din urmă la Paris[14], unde au fondat în 1926 *Institutul Teologic Ortodox*, care va deveni *Institutul Saint Serge* în 1940. Astfel ia naștere „școala pariziană"[15] în teologia ortodoxă, care va reuni cele două mari direcții de dezvoltarea a teologiei ruse înainte de Primul Război Mondial: o direcție mai filosofică, numită „renașterea religioasă rusă", care avea la bază sofiologia lui Soloviev. Această direcție era reprezentată la *Saint Serge* de părintele Serghei Bulgakov. O a doua direcție, articulată parțial ca reacție la prima și mult mai bine și mai durabil reprezentată, era ceea ce G. Florovsky va numi „direcția neo-patristică". Aceasta era susținută în institut de teologi precum G. Florovsky, V. Lossky, N. Afanasiev, A. Schmemann, P. Evdokimov, J. Meyendorff și era continuatoarea renașterii patristice care avusese loc în Rusia secolului al XIX-lea sub mitropolitul Filaret (Drozdov) al Moscovei. În 1843,

---

[13] Meyendorff a fost nevoit să „revadă și să corecteze" această lucrare într-o a doua ediție, publicată în 1973. Corecturile, sugerate de criticii săi – pe lângă actualizarea bibliografiei – se referă la traducerea în franceză a unor pasaje din textul original, cf. *Prefață la a doua ediție*, LI.

[14] Pentru detalii, a se vedea Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge University Press, 1989.

[15] L. Shaw, „John Meyendorff...", 11.

Philaret Gumilevsky, rector al Academiei din Moscova și arhiepiscop al Cernigovului mai târziu, a fondat, împreună cu fostul său profesor, I. Korsunsky, o serie de traduceri patristice, *Tverniia sviatikh ottsev*, care a fost întreruptă numai în 1917, la sfinții Maxim Mărturisitorul și Nichifor al Constantinopolului.[16] Inițiativa moscovită a fost repede sprijinită de celelalte trei academii teologice din Sankt Petersburg, Kiev și Kazan. Această „întoarcere la Părinți" din Rusia secolului al XIX-lea a fost cea care a dat profilul *Institutului Saint Serge* și al gândirii teologice a lui Meyendorff.[17]

Așa cum spuneam, în 1959, la un an după susținerea tezei de doctorat, John Meyendorff era deja un istoric bisericesc consacrat. În același an a fost hirotonit preot, iar la scurt timp după aceasta, la invitația prietenului său din copilărie Alexander Schmemann, a mers în Statele Unite pentru a preda patrologie și istorie bisericească la Seminarul Teologic *St Vladimir's*. După moartea lui Schmemann, Meyendorff a preluat conducerea seminarului, fiind decan între 1984 și 1992. În anii 1967–1992 a fost profesor de istorie bizantină la Universitatea Fordham. A fost de asemenea lector în teologie bizantină la Universitatea Harvard, Dumbarton Oaks, iar pentru un an (1977–1978) a fost director de studii al acestei instituții. A fost invitat să predea, ca profesor, la Universitatea Columbia și la Union Theological Seminary. Prezența sa în spațiul intelectual al Statelor Unite nu s-a restrâns numai la activitatea de

---

[16] K. Kern, *Les traductions russes des textes patristiques*, Paris, 1957, 12.

[17] După mărturia mitropolitului Kallistos Ware din cadrul conferinței din 2012, John Meyendorff afirma că profesorii de la *Saint Serge* care i-au marcat cel mai mult viziunea teologică au fost Afanasiev și Kern. Cercetări ulterioare vor lămuri această chestiune, mai ales că părerea cea mai răspândită până în prezent (nici aceasta articulată științific) este că Florovsky ar fi maestrul lui Meyendorff. Pe de altă parte, această din urmă opinie poate fi rodul unei relaționări comode – Florovsky fiind teologul care a susținut cel mai insistent întoarcerea la Părinți și a introdus termenul „teologie neo-patristică" și care se afla la *Saint Serge* în același timp cu Meyendorff: Florovsky nu a scris nimic mai dezvoltat despre Sf. Grigorie Palama, în timp ce Cyprian Kern susținuse pe 5 aprilie 1945, la *Saint Serge*, o teză de doctorat despre antropologia arhiepiscopului Tesalonicului.

profesor, ci a fost, în egală măsură, implicat în dialogul ecumenic: a fost fondatorul și primul secretar general al organizației tinerilor ortodocși *Syndesmos*; a reprezentat Biserica Ortodoxă din America (numită înainte de 1970 Biserica Ortodoxă Rusă din nordul Americii) pe lângă Comitetul Central al Consiliului Mondial al Bisericilor, iar între 1967 și 1975 a deținut poziția de moderator în comisia Credință și Ordine a Consiliului Mondial al Bisericilor.[18]

Opera lui John Meyendorff este foarte vastă, așa cum se poate vedea din lista publicațiilor sale[19]. Mă limitez acum la a nota că niciuna dintre cărțile pe care le-a scris ulterior nu a mai dat dovadă de aceeași amploare și rigoare științifică împinsă până la ultimele limite ale cunoașterii umane, precum *Introducere în studiul lui Grigorie Palama* și ediția critică a *Triadelor* aceluiași sfânt, cu excepția ultimei sale cărți, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 AD*, St Vladimir's Seminary Press, 1989, despre care marele istoric al dogmei, Jaroslav Pelikan, nota: „Există foarte puțini cercetători în Est sau în Vest care ar fi în stare să își asume o astfel de sarcină. De fapt, pentru a o duce cu bine la capăt, ar fi nevoie de un cercetător răsăritean care să trăiască în Vest. Și aceasta este, desigur, ceea ce este Meyendorff. Cu o înțelegere exactă a complicatelor izvoare istorice și o cunoaștere a literaturii secundare moderne vastă, dar critică, el îl conduce cu talent pe cititor prin mâzga acestor secole și o face cu onestitate, obiectivitate și simpatie. Nu îmi pot imagina niciun cercetător al istoriei bisericești care să nu aibă folos de pe urma acestei realizări remarcabile."[20] Celelalte două cărți importante ale sale sunt *Le Christ dans la théologie byzantine*, Editions du Cerf, Paris, 1969, atacată pentru teza sa conform căreia Leonțiu de Bizanț ar fi profesat o hristologie origeniană-evagriană și *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1974, una dintre

---

[18] Lista completă a tuturor funcțiilor deținute de-a lungul carierei se găsește în *In memoriam...*, 180–181.

[19] http://www.svots.edu/content/protopresbyter-john-meyendorff (accesat: 16.01.2014).

[20] Jaroslav Pelikan, „In Memory of John Meyendorff", în Bradley Nassif (ed.), *New Perspectives on Historical Theology...*, 8 (reluând cuvintele scrise cu prilejul apariției cărții respective a lui Meyendorff).

primele cărți în teologia ortodoxă modernă care reafirmă cu claritate că scopul lui Dumnezeu cu creația este îndumnezeirea acesteia.[21]

Nimeni nu se aștepta la moartea subită a pr. Meyendorff: în iulie 1992 se afla în vacanță cu familia în Canada, când s-a simțit brusc atât de rău, încât a trebuit să fie internat de urgență la spitalul din Montreal: a fost diagnosticat cu cancer la pancreas în stadiu terminal, iar peste câteva zile, pe 22 iulie, s-a mutat la cele veșnice. Conform mărturiei fiului său, dr. Paul Meyendorff, din cadrul conferinței din 2012, ultimele cuvinte ale pr. John au fost „Euharistia!..." Într-adevăr, John Meyendorff a susținut de-a lungul întregii sale vieți o ecleziologie euharistică și a considerat că Sfânta Euharistie a fost întotdeauna înțeleasă de teologii bizantini ca fiind centrul misterului mântuirii și al revelării Sfintei Treimi, împotriva simbolismului lui Dionisie Areopagitul.[22] Dar tocmai acest sacramentalism și această opoziție față de teologia areopagită i-au adus o puternică critică din partea pr. John Romanides... Aceste convingeri au fost pentru prima oară exprimate în *Introducere în studiul lui Grigorie Palama*.

---

[21] Ambele cărți au fost traduse în românește, în timp ce *Imperial Unity and Christian Divisions* își așteaptă încă traducătorul.

[22] „At all times, Byzantine theologians understood the Eucharist as the center of a soteriological and triadological mystery, not simply as a change of bread and wine. Those who followed Dionysian symbolism approached the Eucharist in the context of a Hellenistic hierarchical cosmos, and understood it as the center of salvific action through mystical «contemplation», which still involved the whole destiny of humanity and the world. Those who held a more Biblical view of man and a more Christocentric understanding of history approached the Eucharist as the key to Ecclesiology; the Church, for them, was primarily the place where God and man met in the Eucharist, and the Eucharist became the criterion of ecclesial structure and the inspiration of all Christian action and responsibility in the world. In both cases the Eucharist was understood in a cosmological and ecclesiological dimension affirmed in the formula of the Byzantine oblation: «Thine own of thine own, we offer unto Thee on behalf of all and for all»", *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1974, 208.

SCHIȚĂ A CONTEXTULUI TEOLOGIC ORTODOX AL INTRODUCERII

Introducerea lui John Meyendorff nu este prima monografie scrisă vreodată despre Sf. Grigorie Palama[23], dar este fără îndoială prima tratare științifică amplă atât din punct de vedere istoric, cât și teologic. Studiul teologului grec Gregorios Papamichael din 1911[24] a fost prima încercare mai îndrăzneață de a scrie despre Palama, dar folosirea limitată a surselor primare și ipoteza nefundamentată conform căreia Varlaam de Calabria fusese trimis special de Roma pentru a denigra Athosul și metoda de rugăciunea isihastă i-au limitat impactul. Aceasta mă determină să plasez începutul primei etape a studiilor palamite în teologia ortodoxă modernă din 1936, când ieromonahul rus atonit Basil Krivoshein a publicat un strălucit studiu despre spiritualitatea și teologia Sf. Grigorie Palama.[25] Acest studiu rămâne, până astăzi, una dintre cele mai bune prezentări ale teologiei Sf. Grigorie Palama despre distincția dintre ființa divină și energiile divine necreate. Krivoshein începe prin a clarifica „baza ascetico-gnoseologică“ a învățăturii lui Palama: mai înainte de a-L cunoaște pe Dumnezeu, omul trebuie să se curețe de patimi. Odată despătimit, lumina dumnezeiască necreată se sălășluiește în rugător, învățându-l despre tainele dumnezeiești. Dar această *cunoaștere*, supranaturală întrucât este darul harului dumnezeiesc necreat, nu exclude *apofatismul veșnic al ființei divine*: aceasta nu va fi cunoscută niciodată de om, nici în viața aceasta, nici în cealaltă. Din Dumnezeu

---

[23] O listă a primelor monografii moderne – deficitare din punctul de vedere al metodei științifice ultilizate – poate fi găsită la diac. Ioan I. Ică jr, „Sfântul Grigorie Palama: dosarele canonizării – texte și contexte“, 18–19.

[24] Grigorios Papamichael, *Ho Hagios Gregorios ho Palamas archiepiskopos Thessalonikes. Ethiko-patrologike symbole eis ten istorian ton hesychaston eridon tou ID aionos*, Petroúpolis – Alexandria, 1911.

[25] Basil Krivoshein, „The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas“, în *The Eastern Churches Quarterly* pe anul 1938, 26–33, 71–84, 138–156, 193–214 (în studiul de față, am folosit această traducere în engleză a variantei în limba rusă publicată în *Seminarium Kondakovianum* 8 (1936), Praga, pe care nu am avut-o la îndemână).

nu putem cunoaște decât lucrările sale, energiile care izvorăsc din ființa divină și se pot comunica omului. În acest sens, afirmă Krivoshein, doctrina lui Palama este în perfect acord cu învățătura Părinților Capadocieni, a sfinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog. Metoda de rugăciune isihastă este un drum către această iluminare și are rădăcini care se întind înapoi în timp până în epoca patristică. Varlaam de Calabria, din cauza unei formări teologice în mediul latin catolic, nu a putut înțelege corect învățătura despre apofatismul ființei divine (ca diferit de *via negativa*, o metodă rațională în fond) și despre harul divin necreat. În acest punct al studiului, Krivoshein începe să apere, cu multă competență teologică, corectitudinea distincției dintre ființa divină și energiile divine necreate. Polemizează cu Jugie[26] și Guichardan[27] împotriva ideii că distincția palamită afectează simplitatea divină. Dar mai presus de dimensiunea polemică, Krivoshein oferă o analiză teologică foarte profundă a distincției palamite și realizează acest lucru interpretând anumite opere – cu predilecție *Triadele*, *Theophanes*, *150 de Capitole* și *Mărturisirea de credință* a lui Palama, toate citite în ediția din *Patrologia Graeca* 150 și 151 – prin prisma deciziilor doctrinare ale Sinodului din Constantinopol din 1351. Această metodă de lectură are avantajul de a conduce în colțurile cele mai intime ale gândirii teologice a lui Palama, dar lasă la o parte dezvoltarea organică progresivă a exprimării acestei gândiri. În general, istoria disputelor dintre Palama și adversarii săi nu este tratată. Concluzia lui Krivoshein este aceea că „această antinomie teologică [dintre apofatismul ființei divine și comunicabilitatea ei prin energiile sale necreate] (care nu trebuie să fie confundată cu o contradicție logică obișnuită) nu se datorează numai inadecvării gândirii noastre de a înțelege natura

---

[26] Martin Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, vol. 1, Paris, 1926, 436–451; vol. 2, Paris, 1933, 47–183; idem, „Palamas, Grégoire“, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 11, Paris, 1932, 1735–1776; idem, „Palamite, Controverse“, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 11, Paris, 1932, 1777–1818.

[27] Sébastien Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933.

divină, ci este fundamentată obiectiv în Dumnezeu însuși drept ceva care există în El în mod inefabil (independent de subiectul care Îl percepe)“[28]. Meyendorff reține din studiul lui Krivoshein ideea că lumina dumnezeiască necreată are un caracter eshatologic (în sensul că este o pregustare a vieții eterne) și pe aceea că în fiecare putere și lucrare dumnezeiască este prezent Dumnezeu însuși.[29]

Paralel cu ieromonahul atonit, Sf. Grigorie Palama era studiat pe teritoriul țării noastre de nimeni altul decât de pr. Dumitru Stăniloae, care în 1938 publica la Sibiu prima monografie despre Sfântul bizantin care întrunea cerințele unui studiu modern.[30] Față de Krivoshein, pr. Stăniloae oferă o analiză detaliată a contextului istoric al cristalizării teologiei palamite, lucrând pe textele originale din manuscrise[31] și o traducere în română a patru dintre cele 9 tratate cuprinse în *Triadele* Sfântului Grigorie. Practic, studiul pr. Meyendorff depășește studiul pr. Stăniloae doar prin amploare și exhaustivitate, după cum o spune Meyendorff însuși: „Părintele D. Stăniloae, în prețioasa sa monografie pe care am citat-o adesea, este singurul autor care a citat direct operele inedite ale lui Palama; dimensiunile lucrării sale nu i-au permis totuși să analizeze în detaliu gândirea învățatului isihast“[32]. Aceasta nu l-a împiedicat însă pe Meyendorff să folosească cu multă încredere analiza istorică a pr. Stăniloae: se vede limpede în paginile *Introducerii* cum Meyendorff a avut tot timpul sub ochi această monografie, folosind-o ca pe un ghid de încredere. Într-adevăr, el nu a simțit nevoia să contrazică niciuna dintre interpretările istorice ale teologului român.

---

[28] Basil Krivoshein, „The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas“, 151.

[29] J. Meyendorff, *Introducere...*, 376, n. 44 și 406, n. 63.

[30] Cf. diac. Ioan I. Ică jr, „Sfântul Grigorie Palama: dosarele canonizării – texte și contexte“, 26–36.

[31] Pr. Stăniloae nu oferă o descriere a manuscriselor și a relațiilor de dependență dintre ele, ceea ce face imposibilă o concluzie sigură despre calitatea textului, iar numărul manuscriselor citate este limitat la 5: *Coislianus gr.* 100, *Parisinus gr.* 1278, *Monacensis gr.* 505, *Coislianus gr.* 119, *Coislianus gr.* 101.

[32] J. Meyendorff, *Introducere...*, 388.

Teologia Sf. Grigorie Palama era deja asimilată și integrată teologic în 1944, când Vladimir Lossky publică celebrul său studiu *Eseu despre teologia mistică a Bisericii de Răsărit* la Paris.[33] Lossky explică cu multă claritate, urmându-l pe Palama, că în Sfânta Treime putem distinge nu numai cele trei persoane și natura dumnezeiască unică, ci și energiile necreate care izvorăsc din ea, care sunt ipostaziate în mod egal de fiecare dintre cele trei Persoane și sunt transmise de acestea creației. „Prezența lui Dumnezeu în energiile sale trebuie să fie înțeleasă în sens realist. Nu este vorba de o prezență operativă a cauzei în efectele sale: energiile nu sunt efecte ale Cauzei dumnezeiești așa cum sunt făpturile; ele nu sunt create, produse ale neantului, ci se scurg veșnic din ființa una, a Treimii (...) Se poate spune că energiile arată un mod de ființare a Treimii în afară de ființa Sa, care nu poate fi atinsă."[34] „Se înțelege că dogma referitoare la energii nu este o concepție abstractă, o pură distincție intelectuală: aici este vorba de o foarte concretă realitate de ordin religios..."[35] Conform lui Vladimir Lossky, Varlaam de Calabria – și mai târziu Akindin – nu reușește să înțeleagă teologia lui Palama din cauza formării sale teologice tomiste:[36] „Filosofia care îl concepe pe Dumnezeu drept act pur nu poate admite ca ceva să fie Dumnezeu fără să fie ființa însăși a lui Dumnezeu."[37]

În lumina excelentei asimilări a teologiei palamite de către Krivoshein și Lossky în contextul parizian în care a fost publicată *Introducerea* lui Meyendorff, sunt greu de explicat unele ambiguități teologice din studiul din 1947 al arhimandritului Cyprien Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas"[38]. Probabil animat de un spirit irenic în dialogul său

---

[33] În românește: *Teologia mistică a Bisericii din Răsărit*, studiu introductiv și traducere din limba franceză de pr. prof. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993.

[34] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii din Răsărit*, 66.

[35] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii din Răsărit*, 69.

[36] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii din Răsărit*, 69.

[37] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii din Răsărit*, 70.

[38] Publicat în *Irénikon* 20 (1947), 6–33, 164–193. Pe lângă acest studiu, a mai publicat în limba rusă alte 4 studii și teza sa de doctorat despre antropologia Sf. Grigorie Palama, susținută pe 5 aprilie 1945 la *Institutul Saint Serge*, cf. J. Meyendorff, *Introducere...*, 41.

cu teologia romano-catolică a vremii, care în mod tradițional respinge distincția palamită între ființa divină și *energiile* divine necreate care izvorăsc din ea, pe motiv că ar introduce compoziție în locul simplității divine, Kern tinde să considere că multiplicitatea energiilor este doar conceptuală. El face o distincție – nesusținută de niciunul dintre textele Sf. Grigorie Palama – între ființa divină și energia divină *unică*, pe de o parte, și între energia divină unică și *manifestarea ei multiplă* în creație, pe de altă parte.[39] În propriile-i cuvinte, „unitatea nu este cu nimic micșorată prin caracterul său trinitar, nici prin harul și lucrarea providențială inerente în Dumnezeu. Același lucru este valabil în privința energiilor multiple ale lui Dumnezeu care nu introduc nicio multiplicitate în ființa lui Dumnezeu. Acestea sunt numai niște distincții în care se manifestă neputința minții umane. Sunt distincții conceptuale pe care noi le introducem în Dumnezeirea unică“[40]. Puțin mai jos, deși scrie că „după învățătura Părinților, în Dumnezeu există multe lucrări“, după expresia „multe lucrări“ adaugă imediat în paranteză explicația „o energie multiformă“, în ton cu distincția sa de mai sus.[41] Așadar, în timp ce recunoaște o distincție între ființa divină și energia divină, consideră că multiplicitatea energiilor este dată de relația lui Dumnezeu cu creația; dacă nu ar fi creația, probabil că energia lui Dumnezeu ar fi unică. „Les énergies, nous l'avons vu, c'est Dieu lui-même en relation avec le créé.“[42] Această ultimă propoziție ar fi sunat în regulă dacă nu ar fi existat ideile reprobabile de mai sus. Cu siguranță, există părți ale teologiei Sf. Grigorie Palama pe care Kern nu le-a înțeles, de exemplu atunci când îl acuză pe teologul isihast de expresii „îndrăznețe, pentru a nu spune nefericite“, precum „dumnezeire superioară / dumnezeire

---

[39] C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 164.

[40] C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 164: „L'unité n'est en rien amoindrie par son caractère trinitaire, non plus que par la grâce et l'activité providentielle inhérentes à Dieu. Il en va de même pour les multiples énergies de Dieu qui n'introduisent aucune multiplicité dans l'être de Dieu. Ce sont seulement des distinctions où se manifeste l'impuissance de l'ésprit humain. Ce sont là des distinctions conceptuelles que nous introduissons dans l'unique divinité.“

[41] C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 169.

[42] C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 171–172.

inferioară (ὑπερκειμένη θεότης / ὑφειμένη θεότης)"[43]. Meyendorff va arăta că expresia „dumnezeire inferioară" a fost inițial introdusă de Varlaam pentru a caracteriza învățătura lui Palama despre har. Intrând în dialog cu Varlaam, Palama va opune expresiei „dumnezeire inferioară" pe aceea de „ființă a lui Dumnezeu superioară", nu expresia „dumnezeire superioară"[44]; în plus, trebuie să se apere de citarea trunchiată a lui Akindin, care oprește fraza la ὑπερκειμένη, fără să adauge substantivul οὐσίας τοῦ Θεοῦ, de care depinde în original, lăsând să se *subînțeleagă* în loc substantivul inițial θεότης [45]. Problema teologică implicată de vorbirea despre două dumnezeiri, una superioară și una inferioară – iar acesta este un lucru pe care Meyendorff nu îl clarifică – provine din aceea că expresia „dumnezeire" se aplică energiilor divine, nu ființei însăși (un lucru pe care Palama l-a putut găsi în scrierea Sf. Grigorie de Nyssa, *Către Ablabiu sau că nu sunt trei dumnezei*); prin urmare, distincția între două θεότης, două dumnezeiri, riscă multiplicarea la infinit a nivelurilor ontologice în Dumnezeu. Dacă, dimpotrivă, vorbim, așa cum a făcut de fapt Palama în scrisoarea sa din 1341 către Akindin, de o „dumnezeire inferioară" – adică darul îndumnezeirii prin har pe care Dumnezeu îl acordă oamenilor – și de „*ființa* lui Dumnezeu superioară, care acordă acest dar", atunci pericolul divizării ontologice dispare. Pentru a ne întoarce la faptul că energiile divine sunt distincte unele de altele în Dumnezeu în sine, independent de creație, Sf. Grigorie Palama afirmă foarte clar acest lucru în *150 de Capitole* 99–103. De exemplu, în capitolul 101 scrie: „Dacă lucrările dumnezeiești nu se deosebesc între ele, atunci nici lucrarea creatoare nu se deosebește de cea preștiutoare. Deci, fiindcă Dumnezeu a început odată să creeze, a început și să preștie. Și cum mai este Dumnezeu cel ce nu preștie toate mai înainte de veci?"[46] Tentația de a considera că distincția apărată de Palama este numai conceptuală, corespunzând modului natural al minții umane de a-L cunoaște pe Dumnezeu, a fost prezentă mereu...

---

[43] C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas", 190.

[44] J. Meyendorff, *Introducere...*, 142; expresia cu pricina a lui Palama se află în epistola pe care i-a scris-o lui Akindin din Tesalonic la începutul anului 1341.

[45] J. Meyendorff, *Introducere...*, 142-143.

[46] Trad. de pr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia românească* 7, 493.

Deși Meyendorff nu include nicio lucrare a pr. G. Florovsky în bibliografia *Introducerii* sale – cel mai probabil pentru că Florovsky nu a scris nimic de amploare despre Sf. Grigorie Palama – este sigur[47] că a intrat în contact cu ideile sale despre necesitatea unei teologii ortodoxe neopatristice. Ceea ce pare să fi reținut în mod special de la Florovsky este o așa-numită interpretare „personalistă" a doctrinei trinitare, conform căreia persoanele divine sunt „sursa, și nu produsul naturii [divine]"[48]. Iată ce scrie Florovsky într-un articol[49] adesea citat: „The term *theosis* is indeed quite embarassing, if we would think in «ontological» categories. Indeed, man simply cannot «become» god. But the Fathers were thinking in «personal» terms, and the mystery of personal communion was involved at this point. *Theosis* meant a personal encounter"[50]; „If there is any room for Christian metaphysics at all, it must be a metaphysics of persons."[51] O astfel de interpretare, care acordă prioritate ontologică persoanelor divine asupra naturii divine, riscă să nu corespundă întru totul gândirii patristice, după cum va atrage atenția pr. John Romanides (cf. *infra*) și să suprapună categorii filosofice moderne în textele Părinților: aceștia au conceput într-adevăr unirea dintre om și Dumnezeu în termeni de comuniune interpersonală, dar fără să susțină o *radicală* prioritate a persoanei asupra naturii – extrema opusă esențialismului augustinian.

Față de toate aceste studii ale altor teologi ortodocși, *Introducerea* lui Meyendorff marchează un progres științific semnificativ, atât în fixarea cadrului istoric al disputei isihaste, cât și a prezentării gândirii teologice a Sf. Grigorie Palama. Dar ce greșeli de interpretare au însoțit totuși acest progres?

---

[47] La p. 403, citează totuși din *Vizantijskie otcy*, Paris, 1933.

[48] J. Meyendorff, *Introducere...*, 403.

[49] Pr. Georges Florovsky, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", în *The Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959–1960), 119–131 (acest articol reprezintă versiunea publicată a cuvântării rostite în 1959 în Tesalonic, cu ocazia primirii titlului de *doctor honoris causa*).

[50] G. Florovsky, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", 127.

[51] G. Florovsky, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", 131.

PR. JOHN ROMANIDES DESPRE VARLAAM ȘI TEOLOGIA PALAMITĂ

La un an după publicarea *Introducerii*, autorul ei a fost criticat în privința felului în care a înțeles gândirea teologică și poziționarea istorică a lui Varlaam de Calabria de către pr. John Romanides[52], profesor pe vremea aceea la Holy Cross Theological School (SUA). Iată cum sintetizează Romanides acele interpretări ale lui Meyendorff cu care nu este de acord: „De câțiva ani încoace, Părintele Meyendorff afirmă, în diferite studii, că disputa dintre Sf. Grigorie Palama și Varlaam de Calabria nu reprezintă o ciocnire între teologia latină și cea greacă, așa cum se consideră în general, ci mai degrabă o ceartă internă între anumiți umaniști bizantini și un mare segment al călugărilor bizantini și ucenicii lor. Meyendorff se referă de multe ori la Varlaam ca la un umanist, un platonist și un nominalist și pare să considere că neoplatonismul lui Dionisie Areopagitul este baza nominalismului său. Afirmă că un fel de gândire occamistică exista cumva în mediul bizantin și că în persoana lui Varlaam o astfel de gândire a luat forma unui fel de teologie naturalistă care punea accentul pe revelația naturală și pe rolul omului în procesul de mântuire. Potrivit părintelui John, controversa s-a centrat în jurul interpretării lui Pseudo-Dionisie, iar Palama a aplicat corective neoplatonismului Areopagitului, cu implicarea, după cum se pare, că Varlaam nu greșea în felul în care interpreta aceste texte. În conformitate cu acest tip de analiză, Palama este reprezentat ca un gânditor original, care se opunea teologiei «repetiției formale» ce caracteriza persoane precum Akindin și Gregoras."[53]

Romanides începe prin a arăta că este imposibil ca Varlaam să fi fost un nominalist și un neoplatonist în același timp, deoarece aceste două poziții se exclud reciproc. William de Ockham a suprimat platonismul

---

[52] Pr. John Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", în *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960–1961), 186–205; 9 (1963–1964), 225–270. La sfârșitul părții a doua, autorul promitea o continuare a studiului, care însă nu a mai fost niciodată publicată.

[53] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 186–187 (dat fiind că paginile din cele două părți ale acestui studiu nu se suprapun, nu voi mai indica volumul revistei în citarea prescurtată).

filosofiei scolastice, negând existența obiectivă a universaliilor: după el, acestea nu există nici în ființa lui Dumnezeu, nici în creație. Astfel, înlocuiește *analogia entis* între Dumnezeu și creație cu *analogia fidei*, creând premisele pentru apariția gândirii protestante ulterioare.[54] După Romanides, Varlaam a fost un platonist creștin, nu un nominalist. Argumentele lui Romanides sunt convingătoare: Varlaam afirmă că în mintea divină creatoare există *logoi* ale căror imagini se regăsesc în sufletul uman.[55] În alt loc, Varlaam vorbește despre universalii așezate de Dumnezeu în sufletul uman din momentul creării acestuia.[56] Un alt argument că Varlaam nu este nominalist este dat de faptul că îl critică pe Toma din Aquino că identifică toate lucrurile în Dumnezeu cu ființa divină: dacă avem în vedere că Varlaam l-a criticat pe Palama că face o distincție reală între ființă și energii, atunci apare foarte probabil ca Varlaam să fi făcut numai o distincție conceptuală, de tip scotist[57].

În privința cunoașterii lui Dumnezeu, în legătură cu care Varlaam susținea un agnosticism *sui generis*, Romanides arată că acest agnosticism nu poate fi derivat din apofatismul lui Dionisie Areopagitul, așa cum afirmă Meyendorff. După Varlaam, există două căi ale cunoașterii lui Dumnezeu: filosofia și revelația, ambele daruri ale lui Dumnezeu. Ceea ce nu este descoperit prin niciuna din aceste căi depășește mintea umană și nu poate fi cunoscut, dar dacă ceva este descoperit prin acestea, atunci puterile sufletului uman sunt suficiente pentru a cunoaște ceea ce este descoperit.[58] În cazul chestiunii *Filioque*, afirmă Varlaam, nu a fost descoperit nimic prin niciuna din aceste căi, deci nu putem cunoaște care este adevărul. Dar din convingerea lui Varlaam referitoare la o chestiune particulară, afirmă Romanides, nu se poate generaliza în direcția unui scepticism general cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu, cum face Meyendorff.[59] Doar dacă interpretăm astfel poziția lui Meyendorff,

---

[54] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 187–188.

[55] Sf. Grigorie Palama, *Triada* I, întrebarea 1.

[56] Sf. Grigorie Palama, *Triada* II, 1, 27.

[57] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 190.

[58] Sf. Grigorie Palama, *Triada* II, 1, 26.

[59] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 191.

putem explica de ce Palama îl acuză pe Varlaam că reduce adevărurile supraraționale la o cunoaștere rațională. Romanides vede astfel un conflict între *credo ut intelligam*, caracteristic tradiției occidentale post-augustiniene și teologia apofatică patristică.

Dacă poziția lui Romanides este corectă, atunci Meyendorff greșește în a-l considera pe Varlaam un umanist *bizantin*, în loc de platonist și umanist *occidental*. Dacă ar fi fost într-adevăr un umanist bizantin, atunci bizantini precum Akindin și Gregoras nu ar fi contrazis părerea lui Varlaam că harul divin este creat. Încercarea lui Meyendorff de a argumenta în favoarea acestei tradiții umaniste bizantine prin a-l face pe Varlaam să depindă de Dionisie Areopagitul omite faptul că Dionisie era o autoritate teologică și în Occident.[60] Operele antilatine ale lui Varlaam în chestiunea *Filioque* nu arată că era un bizantin, ci că susținea o poziție prescolastică (*Filioque* fiind promulgat oficial ca dogmă în Occident, după dezbateri teologice de-a lungul mai multor secole, în anul 1014).

Un argument clar despre punctul teologic latin de pornire al lui Varlaam este ideea lui că slava lui Dumnezeu revelată în această viață patriarhilor, profeților și apostolilor a fost o *slavă creată*; mai mult, credea el, în fiecare caz separat de revelație, această slavă era creată *atunci* și apoi dispărea din existență, fiind deci de scurtă durată. Aceste arătări create erau considerate de Varlaam doar un *simbol* al dumnezeirii. Pr. Romanides stabilește în mod corect că sursa acestor idei sunt primele patru cărți ale lucrării *Despre Sfânta Treime* a Fericitului Augustin. Sf. Grigorie Palama a argumentat în favoarea poziției ortodoxe că vederile slavei în Vechiul și în Noul Testament sunt arătări reale ale Dumnezeului necreat, la care a participat și trupul celor care le-au experiat. Varlaam nega aceste vederi atât trupului, cât și minții. Meyendorff explică atitudinea lui Varlaam prin diferența dintre spiritualitatea platonizantă a lui Evagrie – pe care deci Varlaam l-ar urma într-un fel – și spiritualitatea biblică a Sf. Macarie Egipteanul, pe care o reprezintă Sfântul Grigorie. Dar Romanides are dreptate să conteste această distincție ca principiu explicativ al ideilor lui Varlaam: „Acceptând, pentru un moment, această distincție în tradiția

---

[60] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 192–193.

patristică greacă – Cine dintre Părinții greci «platoniști» este în acord cu Varlaam negând realitatea vederii slavei necreate a lui Dumnezeu nu numai trupului, ci și minții? Cine dintre Părinții «platoniști» a afirmat vreodată că există o slavă creată a lui Dumnezeu? Autorul de față [=Romanides] nu cunoaște niciunul. Dimpotrivă, întreaga tradiție scolastică latină post-augustiniană este în acord cu Varlaam.“[61] Tot în legătură cu problema harului, din faptul că Sf. Grigorie Palama este pesimist în privința puterii naturale a omului de a-L cunoaște și de a se ridica spre Dumnezeu, Meyendorff deduce că în această chestiune Palama „este unul dintre autorii cei mai «augustinieni» din Răsăritul creștin“[62]. Romanides identifică o confuzie aici: în sens opus lui Palama, Augustin este optimist referitor la capacitatea naturală a omului de a-l cunoaște intelectual pe Dumnezeu din creaturi, dar este pesimist în privința puterii naturale a voinței umane de a împlini poruncile lui Dumnezeu; Palama este optimist însă în privința capacității omului de a-L dori pe Dumnezeu și nu are nevoie de ideea harului divin irezistibil care devine un *habitus* (un fel activist de a-fi-în-har, exprimat în fapte bune) în cel ales de Dumnezeu, precum la Augustin[63]. Inspirația augustiniană a lui Varlaam se vede în concepția sa despre rugăciunea neîncetată: el respinge de la bun început ideea că monahul trebuie să se roage neîncetat: „Acest habitus (ἕξις) al rugăciunii înseamnă *să fii capabil* să faci, să gândești și să îndeplinești *nimic* din ceea ce Dumnezeu nu voiește. De aceea, cel ce are acest habitus se roagă neîncetat.“[64]

Demonstrația, solid argumentată, că gândirea teologică a lui Varlaam este de inspirație latină, nu bizantină, se întinde pe mai multe pagini în studiul lui Romanides.[65] Concluzia ei cea mai importantă este

---

[61] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 195.

[62] J. Meyendorff, *Introducere...*, 260.

[63] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 197.

[64] Sf. Grigorie Palama, *Triada* II, 1, 30. Varlaam interpretează în acest context 1 *Tes.* 5, 17: „Rugați-vă neîncetat!“Pentru disputa dintre Palama și Varlaam în legătură cu rugăciunea și concepția despre om în general, a se vedea reflecțiile magistrale ale lui Romanides de la paginile 225–236.

[65] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 200–203.

respingerea tezei generale a lui Meyendorff conform căreia cheia gândirii nominaliste a lui Varlaam este simbolismul lui Pseudo-Dionisie și presupusa tradiție bizantină umanistă fundamentată pe acest simbolism. Evident, întrebarea cea mai firească în acest caz este: există vreo tradiție răsăriteană care l-a interpretat pe Dionisie în sensul că ar susține că slava divină revelată în Vechiul și în Noul Testament este creată și că simbolizează doar dumnezeirea necreată? Meyendorff nu demonstrează existența unei astfel de tradiții, dar lansează ideea că Sf. Grigorie Palama a aplicat un „corectiv hristologic" teologiei Sf. Dionisie.

Cheia pentru a înțelege logica acestui presupus corectiv hristologic propus de Meyendorff constă în distincția dintre o „mistică a minții" și o „mistică a Întrupării".[66] Ultima, după Meyendorff, ar fi caracteristică isihasmului și arată cum toate practicile isihaste sunt legate de întruparea Fiului lui Dumnezeu și de harul baptismal; în timp ce prima ar fi specifică Părinților influențați de platonism, care afirmau că experiențele duhovnicești și contemplarea mistică sunt posibile independent de Fiul lui Dumnezeu Întrupat. „Această poziție reprezintă inima și punctul de rezistență al încercării lui Meyendorff de a descrie diferențele dintre presupusul evagrianism al lui Varlaam și tradiția macariană a lui Palama."[67] Conform interpretării lui Meyendorff, această (presupusă) distincție între cele două tipuri de mistică nu înseamnă nici mai mult, nici mai puțin decât restrângerea posibilității îndumnezeirii nu numai la Întruparea lui Hristos, dar și la Sfintele Taine ale Bisericii.[68] Cu alte cuvinte, mai înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu și de împărtășirea cu trupul și sângele lui Hristos, posibilitatea îndumnezeirii nu exista pentru oamenii din vremea Vechiului Testament. Dar această formă de sacramentalism, în

---

[66] J. Meyendorff, *Introducere...*, 307.

[67] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 236.

[68] „Unicul nostru punct de contact cu Dumnezeu este Hristos, și anume Trupul Său, adică deplina Sa omenitate, zămislită în sânul feciorelnic; El este Mijlocitorul harului sfințitor și îndumnezeitor, iar prezența Sa în Biserică este reală în mod obiectiv. Palama integrează spiritualitatea monastică în istoria mântuirii, eliberând-o astfel de ultimele vestigii ale idealismului platonician. Luând apărarea metodei fizice de rugăciune, el apără de fapt învățătura paulină despre trupul omenesc, mădular al lui Hristos", J. Meyendorff, *Introducere...*, 308-309.

contradicție cu tradiția și experiența duhovnicească a oamenilor sfinți – atât din Vechiul, cât și din Noul Testament, duce la concluzii absurde, precum aceea că pe Muntele Tabor, în momentul Schimbării la față, ucenicii nu au contemplat slava cea eternă și necreată a lui Dumnezeu. Sf. Grigorie Palama îl citează pe Sf. Dionisie Areopagitul, care scrie că în viața viitoare „vom fi iluminați de arătarea văzută a lui Hristos, așa cum au fost ucenicii la Schimbarea la față“[69]. Această lumină s-a arătat doar unora dintre ucenici, pentru că doar ei erau vrednici să o vadă[70] – ideea de vrednicie arată o mai mare participare la Dumnezeu, deci un mai mare grad de îndumnezeire. Apostolii au văzut lumina dumnezeiască pe Muntele Taborului „strălucind nu numai din trupul care Îl purta în el pe Fiul, ci și din Norul care Îl purta în el pe Tatăl lui Hristos“[71]. Cum a fost posibilă această vedere[72], dacă ucenicii nu primiseră încă Sfânta Împărtășanie, nici celelalte Sfinte Taine viitoare ale Bisericii? Răspunsul ni-l dă tot Sf. Grigorie Palama, într-un pasaj referitor la Moise: „Cum – întreabă Palama – în timp ce vede, el [Moise și oricine asemenea lui] nu vede?“ – și apoi răspunde – „fiindcă a devenit mai bun decât ceea ce e omenesc și *fiind deja dumnezeu* prin har și fiind unit cu Dumnezeu prin puterea lui Dumnezeu.“[73] „Este clar, concluzionează Romanides, că Părintele John a confundat grav teologia hristocentrică a Părinților greci cu Întruparea și tainele Bisericii.“[74]

Pe fundalul acestei opoziții dintre o mistică așa-zis platonistă și o mistică a Întrupării, Părintele Meyendorff se află într-o situație dificilă

---

[69] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine* I, 4; Sf. Grigorie Palama, *Triada* I, 3, 26.

[70] Sf. Grigorie Palama, *Triada* II, 3, 22.

[71] Sf. Grigorie Palama, *Triada* I, 3, 36.

[72] Termenii îndumnezeire (θέωσις), unire (ἕνωσις) și vedere (ὅρασις) sunt sinonimi, atât la Sf. Grigorie Palama (Ἡ μὲν οὖν ἕνωσις... ἡ θέωσις ἐστί, *A treia scrisoare către Akindin* 10; Ἡ δὲ τοῦ φωτὸς ἕνωσις, τί γε ἄλλο ἢ ὅρασις ἐστίν;, *Triada* II, 3, 36), cât și la Sf. Dionisie Areopagitul (Ἡ δὲ θέωσις ἐστιν ἡ πρὸς Θεὸν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις, *Despre ierarhia bisericească* I, 3).

[73] Sf. Grigorie Palama, *Triada* II, 3, 52. Despre existența harului îndumnezeitor în vremea Vechiului Testament, a se vedea mai ales Sf. Grigorie Palama, *A treia scrisoare către Akindin*, ed. J. Meyendorff în Sf. Grigorie Palama, *Syggrammata*, vol. 1, Tesalonic 1988^2, 296–312.

[74] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 236.

atunci când este vorba de a judeca teologia Sf. Dionisie Areopagitul. Pe de o parte, el vede în Dionisie „băiatul rău" – după cum se exprimă plastic Romanides – al platonismului creștin, sursa presupusului nominalism al lui Varlaam, dar, pe de altă parte, Sf. Grigorie Palama acceptă autoritatea teologică a Sf. Dionisie. Soluția dialectică a lui Meyendorff este aceea că Palama ar fi aplicat un „corectiv hristologic" teologiei lui Dionisie. Din punct de vedere istoric și teologic, soluția propusă de Romanides este cea corectă: de fapt, Varlaam este cel care prezintă strâmb teologia Sf. Dionisie, iar Sf. Grigorie Palama polemizează împotriva lui Varlaam, care invocă (greșit) autoritatea lui Dionisie.[75] Astfel, Meyendorff consideră necesar să se aplice corective hristologice doctrinei vederii lui Dumnezeu[76] și teologiei apofatice a lui Dionisie[77] și nu ezită să vorbească despre „absența oricărei hristologii" din Corpusul Areopagitic[78], ignorând evidența textuală[79]. Un argument la care apelează Meyendorff pentru a dovedi corectarea hristologică a lui Dionisie de către Palama este cel al descoperirii misterului Întrupării Fiului lui Dumnezeu: conform sistemului ierarhic al lui Dionisie, era nevoie ca îngerii de pe treptele cele mai înalte să fie inițiați primii, iar apoi să transmită vestea cea bună celor de după ei, în ordine descrescătoare până la oameni. Palama ar fi răsturnat ierarhiile dionisiene atunci când afirmă că primul care a aflat vestea Întrupării a fost *îngerul* Gabriel. În realitate însă, Palama ia această idee de la Dionisie însuși.[80]

---

[75] J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 250.

[76] J. Meyendorff, *Introducere...*, 337-338.

[77] J. Meyendorff, *Introducere...*, 393-395.

[78] J. Meyendorff, *Introducere...*, 398.

[79] De exemplu, Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine* I, 4, vorbește despre Întrupare și despre unirea ipostatică.

[80] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească* IV, 4. În studiul citat al pr. Romanides nu există o demonstrație detaliată a faptului că Palama nu aplică niciun corectiv hristologic lui Dionisie și a faptului legat de acesta, că Dionisie oferă o hristologie ortodoxă și suficient de amplă în teologia sa. Dovada detaliată a acestor teze o oferă Ierom. (actualmente episcop) Alexander Golitzin (care împărtășește așadar critica pe care Romanides o face lui Meyendorff) în excelentul studiu „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of a Christological Corrective and Related Matters", în *St Vladimir's*

ÎN LOC DE CONCLUZII

Nădăjduiesc ca rândurile de mai sus să fie o introducere folositoare în lectura importantei cărți a pr. John Meyendorff. Întrucât Pr. John a fost deplin conștient că teologul are o responsabilitate pentru creșterea duhovnicească a oamenilor din vremea sa, în urma criticii lui Romanides, a publicat o traducere revizuită a *Triadelor* Sf. Grigorie Palama[81]. În privința celorlalte critici, cel mai probabil le-a acceptat tacit, întrucât nu a răspuns niciodată studiului lui Romanides.

Reacția lui Romanides arată indirect importanța majoră în teologia ortodoxă contemporană a *Introducerii* lui Meyendorff. Așa cum afirmam la începutul acestui studiu introductiv, ea a stat la baza primei etape a studiilor palamite; unul dintre cele mai importante efecte ale ei a fost stimularea începerii editării textelor Sf. Grigorie Palama în spațiul ortodox în 1962 la Tesalonic sub coordonarea prof. Panagiotes Hristou. Procesul editării, la care Meyendorff a fost unul dintre principalii colaboratori, a durat până în 1992: astăzi avem la dispoziție un text mai bun decât cel din *Patrologia Graeca* 150 și 151, dar încă nu suficient de

---

Theological Quarterly 46 (2002), 163–190. O încercare de a-l apăra pe Meyendorff împotriva lui Romanides în această chestiune – și în cea corelată a misticii Întrupării – o face Joost Van Rossum (doctorand al pr. Meyendorff la Fordham University în anii 80'), „Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas: A Christological Corrective?", în *Studia Patristica* 42 (2006), 347–353. Încercarea lui Van Rossum este neconvingătoare și pe alocuri greșită. Este neconvingătoare pentru că argumentul central presupune – fără să demonstreze – convingerile sacramentaliste ale pr. Meyendorff. Este pe alocuri greșită pentru că face apel la reprobabila ecleziologie euharistică. Astfel, în lectura lui Van Rossum, pentru Dionisie, Biserica ar fi mai ales doar o „ierarhie bisericească", în timp ce „Euharistia este cea care stă la baza diversității slujirilor în Biserică, iar nu structura ierarhică a Bisericii văzută ca un principiu ontologic" (351). La Sf. Dionisie însă, ierarhia nu devine niciodată „un principiu ontologic" (?), iar Sfântul nu exclude contactul nemijlocit al omului cu Dumnezeu. Ierom. Golitzin, *op. cit.*, a arătat cum în concepția lui Dionisie ierarhiile îngerești au rolul de îndrumători duhovnicești, asemenea părinților duhovnicești, fără a condiționa sau limita contactul nemijlocit al îngerilor de pe treptele inferioare – sau al omului – cu Dumnezeu.

[81] Vezi *supra*, nota 12.

ştiinţific pentru a primi numele de „ediţie critică"[82]. În general, după publicarea cărţii lui Meyendorff, teologia dogmatică ortodoxă a recuperat complet atât spiritualitatea isihastă, cât şi distincţia dintre fiinţa divină şi energiile ei necreate, care se împărtăşesc întregii creaţii. Nu este nimic surprinzător în faptul că Sinodul de la Constantinopol de la 1351, care a proclamat oficial şi definitiv învăţătura Sf. Grigorie Palama ca dogmă a Bisericii, este văzut astăzi ca egal în importanţă cu celelalte sinoade ecumenice.

Cambridge, Marea Britanie

---

[82] Nu este nici complet, pentru că *Omiliile* Sf. Grigorie Palama nu au fost (încă) editate în cadrul acestui proiect.

Introducere

Gândirea bizantină din Evul Mediu a rămas până în zilele noastre un teren a cărui desțelenire se află abia la început. Spre deosebire de Apusul medieval, care a evoluat organic și treptat către Timpurile Moderne, Răsăritul bizantin nu a avut urmași direcți, capabili să continue tradiția intelectuală a Bizanțului sau măcar să publice operele din trecut: cultura bizantină a murit de moarte violentă sub loviturile turcilor în 1453. Supraviețuitorii catastrofei și urmașii lor, precum și discipolii lor slavi sau români au avut desigur marele merit de a fi păstrat în liturghie, în spiritualitatea monastică, în câteva școli mai mult sau mai puțin clandestine, tradițiile trecutului, dar rareori dispuneau de mijloacele materiale și de pregătirea necesară pentru a face acest lucru în mod sistematic și creator din punct de vedere intelectual. Țările slave, și îndeosebi Rusia, ar fi putut prelua ștafeta Bizanțului, dar atracția exercitată de Apusul contemporan era adesea mai puternică decât cea a trecutului bizantin... În sec. XVII și XVIII, în perioada în care în Apus apăreau marile ediții patristice de care ne mai slujim și astăzi, tocmai atunci Răsăritul creștin se afla într-o situație deplorabilă; numai câțiva cărturari izolați erau în stare să reînvie tradiția, astfel încât numele lui Dositei al Ierusalimului, al lui Nicodim Aghioritul și al altor câțiva trebuie amintite aici cu un deosebit respect, chiar dacă opera lor nu poate fi comparată nici ca volum și nici calitativ cu cea a Mauriștilor apuseni...

Acestea sunt motivele esenţiale ale carenţei răsăritenilor în publicarea textelor bizantine. Şi în Apus, doar câţiva s-au interesat de grecii de după schismă...

Astfel că astăzi, încercând să studiem o personalitate ca Grigorie Palama, care a marcat o cotitură decisivă în istoria Răsăritului creştin şi pe care Biserica Ortodoxă l-a aşezat în rândul celor mai de seamă Sfinţi Părinţi şi învăţători, ne aflăm în faţa unei opere pe trei sferturi inedite. Pentru a analiza peripeţiile istorice şi doctrinare în care s-a numărat printre principalii protagonişti, trebuie să avem acces la o documentaţie manuscrisă prea importantă pentru a putea fi pe deplin cuprinsă şi totodată destul de precisă pentru a preveni ipotezele îndrăzneţe pe care imaginaţia istoricilor le substituie uneori izvoarelor atunci când acestea lipsesc.

Munca noastră a început astfel printr-o cercetare, pe care am dorit-o cât mai completă cu putinţă, a operei inedite a teologului isihast. Pentru a nu îngreuna corpul cărţii, am concentrat într-un apendix rezultatul analitic al acestei cercetări: clasificarea şi cronologia operelor lui Palama, o scurtă analiză a acestora, consideraţii asupra manuscriselor care le cuprind etc. Un al doilea apendix cuprinde lista celorlalte izvoare cercetate, dintre care multe sunt inedite şi necesită la rândul lor comentarii.

Este de la sine înţeles că n-am fi putut întocmi acest dosar fără a recurge la lucrările celor care înaintea noastră au iniţiat cercetarea. Încă din sec. al XVII-lea, în notele la ediţia alcătuită de el a *Istoriei* lui Nichifor Gregoras, Jean Boivin a pus jaloanele cronologice ale unei perioade cruciale în viaţa lui Palamas – 1341–1347 – slujindu-se de scrierile inedite ale învăţatului isihast. Izvoarele manuscrise ale controversei teologice din secolul al XIV-lea au fost apoi studiate de câţiva savanţi ruşi din secolul al XIX-lea – Th. Uspenski, episcopul Porfirie Uspenski, P. Syrku –, care au şi publicat unele fragmente.

Mai recent, mai mulţi erudiţi s-au înhămat la aceeaşi sarcină într-un mod metodic şi complet; printre aceştia, lucrarea Mgr. Louis Petit ocupă un loc de frunte, îngăduind unor colaboratori, îndeosebi M. Jugie şi V. Laurent, să realizeze pentru prima dată istoria completă a controversei şi să rezolve anumite probleme speciale. Alţi savanţi, ca R. Guilland, Mgr. G. Mercati, R.-J. Loenertz, G. Schirò, au cercetat şi ei dosarele

personajelor care au jucat un rol în evenimentele din veacul al XIV-lea. În ceea ce-l privește pe Palama însuși, trebuie să menționăm în mod cu totul deosebit lucrarea, greu accesibilă, a unui preot român, Pr. Dumitru Stăniloae, care, după Boivin, a fost primul care a studiat și a citat originalul operelor inedite ale lui Palama, precum și teza Pr. Kiprian Kern care, fără a utiliza scrierile inedite, are meritul de a aborda palamismul dintr-o perspectivă nouă, cea a antropologiei.

Numeroasele noastre referințe la lucrările acestor autori stau mărturie în ce măsură le suntem datori în alcătuirea lucrării noastre. Chiar dacă am putut completa dosarul stabilit de ei și am analizat scrierile pe care ei doar le semnalau, suntem pe deplin conștienți de limitele lucrării noastre, care nu pretinde altceva decât de a-l „introduce" pe istoric sau pe teolog în opera lui Palama. Într-adevăr, este cert că numeroase probleme speciale abordate de noi în prima parte nu și-au găsit încă soluția definitivă și că doar o ediție completă a operelor marelui isihast va permite criticilor să aprecieze judecățile pe care le-am emis cu privire la teologia sa. Lucrarea noastră este așadar concepută ca un punct de plecare nou, și nu ca un punct final al studiilor palamite.

O lucrare de ansamblu asupra unui personaj istoric nu ar avea totuși sens dacă n-ar ajunge la o sinteză, fie ea și provizorie. În cazul lui Palama, concluziile noastre se plasează pe două planuri distincte: cel al istoriei și cel al doctrinei.

Analiza evenimentelor care au marcat viața și cariera lui Palama, lectura scrierilor lăsate de contemporani, aprecierea atitudinilor pe care mai-marii vremii au adoptat-o față de el ne fac să credem că marea majoritate a contemporanilor săi nu au văzut în el un înnoitor, ci dimpotrivă, un purtător de cuvânt al conservatorismului ortodox. Doar rațiunile politice au dus la condamnarea sa timp de doi ani. Dacă circumstanțele politice ar fi fost altele, „disputa palamită" nu ar fi durat mai mult de câteva luni. Este un fapt pe care, după părerea mea, istoricii imparțiali ar trebui să-l recunoască. Cât privește doctrina pe care o apăra Palama și care făcea obiectul criticii unui număr, de fapt, foarte restrâns de teologi bizantini, aparținând unor orizonturi diverse și fără unitate între ele, aceasta se înfățișează pe sine drept o dezvoltare a învățăturii Părinților greci. Așa că în raport cu aceștia trebuie ea judecată și nu în

raport cu sistemele ulterioare. Pe de altă parte, aceasta s-a formulat treptat, în funcţie de polemica pe care Palama o purta împotriva adversarilor săi: această evoluţie treptată, aşa cum vom observa în a doua parte, permite să înţelegem mai bine formulele uneori ambigue la care a ajuns şi care nu au valoare decât în raport cu conţinutul pe care-l exprimă. Pentru a putea exprima o judecată obiectivă asupra gândirii marelui teolog bizantin trebuie aşadar să-l reaşezăm în propriul său univers spiritual. Suntem convinşi că actuala revigorare a studiilor patristice poate contribui la o mai bună înţelegere şi apreciere în Apus a unei teologii care, sub anumite aspecte, răspunde mai bine decât altele preocupărilor gândirii moderne.

Dacă, totuşi, soluţiile doctrinare ale Răsăritului şi Apusului par divergente, dacă distanţa care-l desparte pe Palama de Toma din Aquino pare greu de trecut, cu toate acestea, cele două părţi separate ale lumii creştine purced amândouă dintr-o tradiţie patristică comună şi la urma urmei din aceeaşi Sfântă Scriptură. Fie ca o întoarcere împreună şi de comun acord la izvoare să ne determine atitudinea faţă de Învăţătorii posteriori: astfel, ciocnirea dintre aceştia ar deveni poate mai puţin violentă.

Ne mai rămâne să mulţumim tuturor celor care, în felurite moduri, şi-au arătat interesul faţă de lucrarea noastră şi au contribuit la finalizarea sa prin criticile, sfaturile sau documentaţia personală. Doresc să-i menţionez aici în mod special pe domnii George Ostrogorsky, profesor la Universitatea din Belgrad, şi Paul Lemerle, profesor la Sorbona, P.C. Darrouzès, de la Augustinienii Adormirii, precum şi pe prietenii mei Boris Bobrinskoy, lector la Institutul de Teologie Ortodoxă din Paris, şi Olivier Clément, profesor titular la universitate, cărora le exprim cea mai vie recunoştinţă. Pe de altă parte, lucrarea mea a avut mult de profitat de pe urma condiţiilor de lucru care mi-au fost oferite, timp de un semestru, la *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, de la Universitatea Harvard, Washington, mulţumită nepreţuitelor comori ale acestei biblioteci bizantine, ospitalităţii şi sprijinului savanţilor adunaţi acolo. Documentaţia manuscrisă nu mi-a fost accesibilă decât graţie sprijinului Institutului de Cercetare şi de Istorie a Textelor şi al Centrului Naţional al Cercetării Ştiinţifice, care mi-a încredinţat şi o misiune de studii în Italia.

În încheiere, doresc să-mi exprim recunoștința față de dl Rodolphe Guilland, profesor la Sorbona, care a binevoit să-mi îndrume lucrarea și nu și-a precupețit nici sfaturile, nici ajutorul, de dl André Grabar, membru al institutului, care prin sprijinul său constant, prin lecțiile de la Școala de Înalte Studii și prin interesul arătat lucrării mele a făcut posibilă ducerea acesteia la bun sfârșit și, în sfârșit, dl H.-I. Marrou, care mi-a făcut cinstea să o accepte în *Patristica Sorbonensia*.

Bibliografie

Nu vom menţiona aici decât lucrările şi articolele care au legătură directă cu persoana sau opera Sf. Grigorie Palama, excluzând:

1° Lucrările cu caracter general despre istoria sau literatura Bizanţului.

2° Lucrările privind tradiţia patristică sau spirituală a Răsăritului creştin, anterioară lui Palama.

3° Colecţiile de texte.

4° Articolele din dicţionare sau enciclopedii conscrate principalilor protagonişti ai controversei palamite, cu excepţia câtorva care constituie adevărate monografii.

Este de la sine înţeles că ne-am folosit din plin de aceste publicaţii şi îndeosebi de articolele lui L. Petit, M. Jugie, V. Laurent şi J. Gouillard din *Dictionnaire de Théologie catholique* şi *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*. Multe articole din *Realencyclopedie für Theologie und Kirche* şi din *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija* (Enciclopedia teologică ortodoxă a lui Lopukhin) au de asemenea o anumită valoare.

ALEKSIE (episcop): „Vizantijskie cerkovnye mistiki XIVgo veka" (Misticii din Biserica Bizantină în sec. al XIV-lea), în *Pravoslavnyi Sobesednik*, Kazan, 1906, ianuarie şi ss.

AMMANN (A.M.): *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg, 1938.

AKNAKIS (G.G.): „Gregory Palamas among the Turks and Documents of his captivity as historical sources“, în *Speculum*, XXVI (1951), pp. 104–118.

– „Gregory Palamas and the *Χίονες* and the fall of Gallipoli“, în *Byzantion*, XXII (1952), pp. 305–312.

BÉIS (N.): „Τὸ ἔτος τῆς τελευτῆς Γρηγορίου Παλαμᾶ“, în *Ἀθηνᾶ*, 16 (1904), p. 638; 18 (1906), pp. 39–40.

BEHR-SIGEL (E.): „La prière de Jésus ou le mystère de la spiritualité orthodoxe“, în *Dieu vivant*, VIII (1948), pp. 69–94.

BLOOM (A.): „Contemplation et ascèse. Contribution orthodoxe“, în *Etudes Carmélitaines*, 28 (1949), pp. 49–67.

BOIS (J.): „Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV[e] siècle“, în *Echos d'Orient*, V (1901), pp. 68–75.

– „Le début de la controverse hésychaste“, în *Echos d'Orient*, VI (1902), pp. 352–362.

– „Le synode hésychaste de 1341“, în *Echos d'Orient*, VI (1903), pp. 50–60.

BRÉHIER (L.): „La rénovation artistique sous les Paléologues et le mouvement des idées“, în *Mélanges Diehl*, II, Paris, 1930, pp. 1–10.

– „L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance“, în *Rev. d'Hist. et de Ph. rel.*, XXI (1941), pp. 34–69.

CANDAL (M.): „Argiro contra Dexio (Sobre la luz tabôrica)“, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 80–113.

– „El libro VI de Prôcoro Cidonio (Sobre la luz tabôrica)“, în *Or. Chr. Per.*, XX, 1954, pp. 247–297.

– „El Teôfanes de Gregorio Palama“, în *Or. Chr. Per.*, XII (1946), pp. 238–261.

– „Fuentes Palamiticas. Dialogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de Palamas con Nicéforo Grégoras“, în *Or. Chr. Per.*, XVI, 1950, pp. 303–357.

– „Innovaciones palamiticas en la doctrina de la gracia“, în *Miscellanea Giovanni Mercati*, III (Studi e testi, 123), Città del Vaticano, 1946, pp. 65–103.

– „La «Régla teologica» de Nilo Cabasilas“, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 237–266.

– „Origen ideológico del palamismo en un documenta de David Disipato (s. XIV)", în *Miscellanea Comillas*, I, 1943, pp. 487–525 (reluat în: *Or. Chr. Per.*, XV, 1949, pp. 85–124).
– „Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamitica del siglo XIV", în *Or. Chr. Per.*, XXII, 1956, pp. 92–137.
GUARANIS (P.): „Internal strife in Byzantium during the fourteenth century", în *Byzantion*, XV (1940–1941), pp. 208–230.
– „The monastic properties and the state in the Byzantine Empire", în *Dumb. Oaks Papers*, n° 4, 1948, pp. 53–118.
CHRISTOU (P.): „Περὶ τὰ αἰτία τῆς ἡσυχαστικῆς ἐρίδος", în *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, XXXIX, 1956, pp. 128–138.
CICCHITTO (L.): „Il palamismo e Duns Scoto in una recente pubblicazione", în *Miscellanea Francescano*, 34 (1934), pp. 70–75.
CHRYSOSTOME PAPADOPOULOS (archim.): „Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης", în *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, II, 1913, pp. 345–354.
DENTAKIS (B.L.): „Joannes Kyparissiotis, Stoeicheiodes Ekthesis ton theologikon Theseon", în *Θεολογία*, Atena, 1958.
DÖLGER (F.): „Ein byzantinischen Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel: ein Fragment des Tomos des Jahres 1351", în *Hist. Jahrbuch*, 72 (1953), pp. 205–221 (reluat în *Byzantinische Diplomatik*, Ettal, 1956, pp. 245–261).
– „Johannes VI Cantacuzenos als dynastischer Legitimist", în *Annales de l'Institut Kondakov (Seminarium Kondakovianum)*, X (1938), pp. 19–29.
DYOVOUNIOTIS (K.I.): „Τὸ ἔτος τοῦ θανάτου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ", în: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς θεολογικῆς σχολῆς τοῦ Ἀθήνεσι Πανεπιστημίου*, I, 1924, p. 74.
– „Γρηγορίου Παλαμᾶ ἐπιστολὴ πρὸς Θεσσαλονικεῖς", în *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 16 (1922), pp. 3–21.
ELDAROV (G.): „La dottrina dell'Immacolata nei maestri francescani e nei teologi palamiti dei secoli XIV–XV", în *Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati*, vol. IV, Romae, 1955, pp. 185–195.
ELIADE (M.): *Techniques du Yoga*, Paris, 1948.

– *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, 1936.

ENEPEKIDÈS (P.): „Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas", în *Byz. Zeitschr.*, 46 (1953), Heift 1, pp. 18–46.

ERHARDT (A.): *Uberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zu Ende des 16. Jahrhunderts. Erste Teil. Die Uberlieferung*. III. Band, 1. Lieferung (= Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der Altchr. Literatur, 52, 1. Häfte), Leipzig, 1943, pp. 195–704.

FLORINSKI (T.): „Andronik mladšij i Ioann Kantakuzin", în *Žurnal ministerstva nar. Prosveščenija*, 204 (1879), pp. 87–143, 219–251; 205 (1879), pp. 1–48.

GARDET (L.): „Un problème de mystique comparée: la mention du Nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane", în *Revue thomiste*, 1952, III, pp. 642–679; 1953, I, pp. 197–216.

GIANELLI (C.): „E Francesco Petrarca o un altro Francesco, e quale, il destinatorio del «De primatu papae» di Barlaam Calabro?", în *Studi in onore di G. Funaioli*, Roma, 1955, pp. 83–97.

– „Un progetto di Barlaam per l'unione délie Chiese", în *Miscellanea G. Mercati*, III (Studi e testi, 123), Città del Vaticano, 1946, pp. 157–208.

GORDILLO (M.): „Mariologia orientalis", în *Or. Chr. Analecta*, 141 (1954).

GORJANOV (B.T.): „Pervaja gomilija Grigorija Palamy kak istočnik k istorii vosstanija zilotov (Prima omilie a Sf. Grigorie Palama ca izvor pentru istoria revoltei zeloților)", în *Vizantijskij Vremennik*, I, 1947, pp. 261–266.

GOUILLARD (J.): „Autour du palamisme", în *Echos d'Orient*, XXXVII, 1938, pp. 424–464.

– *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953.

GRONDIJS (L.H.): „Le concept de Dieu chez Grégoire Palamas et la critique occidentale", în *Actes du X^e Congrès international des Etudes byzantines* (1955), Istanbul, 1957, pp. 327–329.

GRUMEL (V.): „Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine", în *Echos d'Orient*, XXXIV, 1935, pp. 84–96.

GUICHARDAN (S.): *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933.

GUILLAND (R.): „Correspondance inédite de Nicolas Cabasilas", în *Byzant. Zeitschr.*, 30 (Festgabe Heisenberg), 1929–1930, pp. 96–102.

– *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1936.

– „La correspondance inédite d'Athanase, patr. de Constantinople (1289–1293, 1304–1310)", în *Mélanges Diehl*, I, Paris, 1930, pp. 121–140.

GUILLAUMONT (A.): „Le cœur chez les spirituels grecs à l'époque ancienne", în articolul: „Cor et cordis affectus" din: *Dict. de Sp.*, col. 2281–2288.

– „Le sens du nom de cœur dans l'Antiquité", în *Etudes carmélitaines*, Paris, 1950, pp. 41–81.

HALECKI (O.): *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Eglises et pour la défense de l'Empire d'Orient: 1355–1375*, Varşovia, 1930.

HAUSHERR (I.): „À propos de spiritualité hésychaste: controverse sans contradicteur", în *Or. Chr. Per.*, III, 1937, pp. 260–277.

– „Dogme et spiritualité orientale", în *Rev. d'asc. et de myst.*, XXIII, 1947, pp. 3–37.

– „La méthode d'oraison hésychaste", în *Orientalia Chr.*, vol. IX, 2, 1927.

– „Les exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique", în *Or. Chr. Per.*, XX, 1954, pp. 7–26.

– „Les Orientaux connaissent-ils les Nuits de s. Jean de la Croix?", în *Or. Chr. Per.*, XII, 1946, pp. 6–46.

– „L'hésychasme. Etude de spiritualité", în *Or. Chr. Per.*, XXII, 1956, pp. 5–40, 247–285.

– „Variations récentes dans les jugements sur la méthode d'oraison des Hésychastes", în *Or. Chr. Per.*, XIX, 1953, pp. 424–428.

HÖNIGMANN (E.): „Die Unterschriften des tomos des Jahres 1351", în *Byz. Zeitschr.*, 47 (1954), Heft I, pp. 104–115.

IGNATIOS (ierom.): „Ἡ πάλαι ἀκμάσασα ἐν ἁγιωνύμῳ ὄρει τοῦ Ἄθῳ ἱερὰ σκήτη Γλωσσίας', dans: *Ἀρχεῖον ἐκκλ. καὶ καν. δικαίου*, VII, 2, Atena, 1951 (în extras).

IOANNIDIS (B.): „Βασικὰ γνωρίσματα τοῦ θεωρητικοῦ βίου ἢ τῆς «ἡσυχίας» τοῦ παλαμισμοῦ“, în: *Atti dell' VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini*, I, Roma, 1953, pp. 120–123.

IVANKA (E. von): „Byzantinische Yogis?“, în: *Zeitschr. D. Morgenl. Gesch.*, 102 (N.F. 27), 1952, pp. 234–259.

– „Die philosophische und geistesgeschichtliche Bedeutung des Palamismus“, în *Atti dell' VIII Congresso di Studi Bizantini*, Roma, 1953, vol. I, pp. 124–129.

– „Hesychasmus und Palamismus. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung“, în *Jahrbuch der österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, II, 1952, pp. 23–34.

– „Le fondement patristique de la doctrine palamite“, în *Πεπραγμένα Θ' Διεθν. Βυζ. Συνεδρίου* (1953), B' (= *Ἑλληνιλά παράρτ.* 9), 1956, pp. 129–132.

– „Palamismus und Vätertradition“, în *L'Eglise et les Eglises. Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*, II, Chevetogne, 1955, pp. 29–46.

JACIMIRSKI (A.): „Vizantijskij religioznyi misticism XIVgo veka pered perechodom ego k Slavjanam“ (Misticismul religios bizantin în sec. al XIV-lea, înainte de venirea sa la slavi), în *Strannik*, S. Petersburg, 1908, noiembrie, pp. 507–517; decembrie, pp. 662–672.

JOANNOU (P.): „Vie de S. Germain l'Hagiorite par son contemporain, le patriarche Philothée de Constantinople“, în *Anal. Boll.*, LXX, 1952, pp. 35–115.

JUGIE (M.): „Barlaam de Seminaria“, în *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.*, VI, col. 817–834.

– „Barlaam est-il né catholique?“, în *Echos d'Orient*, XXXIX, 1940, pp. 100–125.

– „Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception“, în *Revue Augustinienne*, XVII (1910), pp. 145–161.

– „La controverse palamite (1346–1368). Les faits et les documents conciliaires“, în *Echos d'Orient*, XXX (1931), pp. 397–421.

– „Les origines de la méthode d'oraison des Hésychastes“, în *Echos d'Orient*, XXX (1931), pp. 179–185.

– *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la Tradition orientale* (coll. *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*, 3), Rome, 1952.
– „Note sur le moine hésychaste Nicéphore“, în *Echos d'Orient*, XXXV, 1936, pp. 409–412.
– „Palamas, Grégoire“, în *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 1735–1776.
– „Palamite (Controverse)“, în *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 1735–1776.
– *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, I, Paris, 1926, pp. 436–451; II, Paris, 1933, pp. 47–183.

KERN (arhim. C.): „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, în *Irénikon*, XX, 1947, pp. 6–33, 164–193. Vezi KIPRIAN (Arhim.).

KIPRIAN (arhim.): *Antropologija sv. Grigorija Palamy* (Antropologia Sf. Grigorie Palama), Paris, 1950.
– „Duchovnye predki sv. Grigorija Palamy“ („Strămoşii duhovniceşti ai Sf. Grigorie Palama“), în *Bogoslovskaja Mysl'*, III (1942), Paris, pp. 102–131.
– „Javlenie voskresšago Gospoda Bogomateri“ („Arătarea Domnului înviat Maicii Domnului“), în *Pravoslavnaja Mysl'*, VIII (1951), Paris, pp. 86–112.
– „Olicetvorenie Michaïla Akominata“ („Prosopopeele lui Mihail Acominatul“), în *Pravoslavnaja Mysl'*, VII (1949), Paris, pp. 85–104; trad. franceză în *Actes du VI^e Congrès des Etudes byzantines*, Paris, 1950, pp. 261–278.
– „Tema o čeloveke i sovremennost“ („Antropologie şi epocă contemporană“), în *Pravoslavnaja Mysl'*, VI (1948), Paris, pp. 125–139.

KRIVOCHEINE (B.): „Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie sv. Gregorija Palamy“ („Doctrina ascetică şi teologică a Sf. Grigorie Palama“), în *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Prague, 1936, pp. 99–154; trad. engleză în *The Eastern Churches Quarterly*, vol. III, 1938; trad. germană de Pr. Hugolin Landvogt, ORSA, în *Das östliche Christentum*, Heft 8 (1939).

LAURENT (V.): „La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIV^e siècle (1297–1350)“, în *Etudes byzantines*, VII, 2 (1950), pp. 145–155.
– „La liste épiscopale du Synodicon de Monembasie“, în *Echos d'Orient*, XXXII, 1933, p. 150.

– „La liste épiscopale du Synodicon de Thessalonique. Texte grec et nouveaux compléments“, în *Echos d'Orient*, XXXII, 1933, pp. 308–309.
– „Philothée Kokkinos“, în *Dict. de théol. cath.*, XII, 2, col. 1498–1509.
LAOURDAS (B.): „Ἐγκώμια εἰς τὸν ἅγιον Δημήτριον κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα“, în *Ἐπετ. Ἑτ. Βυζ. Σπ.*, XXIV, 1954, pp. 205–290.
LEMERLE (P.): „Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III“, în *Mémorial L. Petit*, Bucureşti, 1948, pp. 292–316.
– „Le Tomos du concile de 1351 et l'horismos de Matthieu Cantacuzène“, în *Revue des ét. byz.*, IX, 1951, pp. 55–64.
– „Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues“, în *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles, 1949, pp. 369–384 ; şi în *Mélanges P. Peeters*, Bruxelles, 1949, pp. 318–333.
LIALINE (C.): „The theological teaching of Gregory Palamas on Divine simplicity“, în *Eastern Churches Quarterly*, VI, 1946, pp. 266–287.
LOENERTZ (R.J.): „Chronologie de Nicolas Cabasilas (1345–1354)“, în *Or. Chr. Per.*, XXI, 1955 (Miscellanea Georg Hofmann), pp. 205–231.
– *Correspondance de Manuel Calécas* (coll. *Studi e testi*, 152), Città del Vaticano, 1950.
– „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées“, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 114–144.
– *Les recueils de lettres de D. Cydonès* (coll. *Studi e testi*, 131), Città del Vaticano, 1947.
– „Note sur une lettre de Démétrius Cydonès à Jean Cantacuzène', în *Byz. Zeitschr.*, 44 (1951), pp. 405–408.
– „Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gérace, avec ses amis de Grèce', în *Orientalia Christ. Periodica*, XXXIII, 1957, pp. 201–202.
– „Wann unterschrieb Johannes V Palaiologos der Tomos von 1351?“, în *Byz. Zeitschr.*, 47 (1954), Heft 1, p. 116.
LO PARCO (F.): *Gli ultimi oscuri anni di Barlaam e la verita storice sullo studio del Greco di F. Petrarca*, Napoli, 1910.
– *Petrarca e Barlaam*, Reggio Calabria, 1905.
LOSSKY (V.): „Darkness and Light in the knowledge of God“, în *Eastern Churches Quarterly*, VIII, 1950, pp. 460–471.
– *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944.

- „La théologie de la lumière chez saint Grégoire de Thessalonique“, în *Dieu Vivant*, I, Paris, 1945, pp. 95–118.
- „Le problème de la «Vision face à face» et la tradition patristique de Byzance“, în *Studia patristica*, II (Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part II), Berlin, 1957, pp. 512–537.

LOT-BORODINE (M.): *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, Paris, 1959.

MANDALARI (G.): *Fra Barlaamo Calabrese, maestro del Petrarca*, Roma, 1888.

MERCATI (G.): *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Calecas e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia délla teologia e délla letteratura bizantina del secolo XIV* (coll. *Studi e testi*, 56), Città del Vaticano, 1931.

MEYENDORFF (J.): „Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV^e siècle“, în *Nouvelle Revue Théologique*, t. 79, nov. 1957, pp. 905–914.
- „Les débuts de la controverse hésychaste“, în *Byzantion*, XXIII, 1953 (apărut în 1954), pp. 87–120.
- „Le thème du retour en soi dans la doctrine palamite du XIV^e siècle“, în *Revue d'histoire des religions*, CXLV, n° 2, 1954, pp. 188–206.
- „L'origine de la controverse palamite: la première lettre de Palamas à Akindin', în Θεολογία, XXV, Atena, 1954, pp. 602–613; XXVI, 1955, pp. 77–90.
- „Note sur l'influence dionysienne en Orient“, în *Studia patristica*, II (Papers presented to te Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part II (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 64, Berlin, 1957, pp. 547–552).
- „The doctrine of grace in St. Gregory Palamas“, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 2, n° 2, New York, 1954; trad. gr. în *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, XXXVII, 1954, pp. 19–31.
- „Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindin“, în Θεολογία, XXIV, 1953, pp. 557–582.

– „Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais", în *L'Eglise et les Eglises*. Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, II, Chevetogne, 1955, pp. 47–64.

MODEST (egumen): *Sv. Grigorij Palama, mitr. Solunskij, pobornik pravoslavnago učenija o favorskom svete i dejstvijah Božiich* („Sfântul Grigorie Palama, mitropolitul Tesalonicului, apărător al doctrinei ortodoxe despre lumina taborică și energiile dumnezeiești"), Kiev, 1860.

MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT (un): *La prière de Jésus*, Chevetogne, 1951; 3e éd. revue et augmentée, Chevetogne, 1959.

NEDETOVSKI (G.): *Varlaamitskaja eres'* (L'hérésie barlaamite), în *Trudy* de l'Académie Ecclésiastique de Kiev, febr. 1872, pp. 316–357.

NICODIM AGHIORITUL: „Πρόλογος εἰς τὰ συγγράματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ", în *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, IV, 1883, Z', pp. 93–101.

NOLHAC (P. DE): *Pétrarque et l'humanisme...*, Paris, 1907.

NÖLLE (W.): „Hesychasmus und Yoga", în *Byz. Zeitschr.*, 47 (1954), Heft 1, pp. 95–103.

OSTROGORSKY (G.): „Athonskie isichasty i ich protivniki" („Isihaștii atoniți și adversarii lor"), în *Zapiski* ale Institutului Științific Rus din Belgrad, V, 1931, pp. 349–370.

– „Etienne Dušan et la noblesse serbe dans la lutte contre Byzance", în *Byzantion*, XXII, 1952, pp. 151–159.

– *Pour l'histoire de la féodalité byzantine* (coll. *Corpus Bruxellense Hist. Byz.*, Subsidia, I), Bruxelles, 1954.

PAPAMIHAIL (G.): „Αἱ ἡσυχαστικαὶ ἔριδες τοῦ ιδ' αἰῶνος", în: *Ἐκκλησιαστικὸς φάρος*, V, 1910, pp. 385–425.

– *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, Sankt Petersburg–Alexandria, 1911.

PARISOT (V.): *Cantacuzène, homme d'Etat et historien*, Paris, 1845.

PETIT (L.): „La réforme judiciaire d'Andronic Paléologue (1329)", în *Echos d'Orient*, IX, 1906, pp. 134–138.

– „Les évêques de Thessalonique", în *Echos d'Orient*, V, 1901, pp. 90–97.

– „Le Synodicon de Thessalonique", în *Echos d'Orient*, XVIII, 1916, pp. 236–254.

PORFIRIE USPENSKI (episcop): *Istorija Athona, III, Athon monašeskij* („Istoria Athosului“, III. „Athosul monastic“), ed. postumă de P. SYRKU, Sankt Petersburg, 1892.

RADČENKO (K. TH.): *Religioznoe i literaturnoe dviženie v Bolgarii v epochu pered Tureckim zavoevaniem* („Mişcarea religioasă şi literară în Bulgaria în epoca dinaintea cuceririi turceşti“), Kiev, 1898.

SCHIRÒ (G.): *Barlaam Calabro epistole greche i primordi episodici e dottrinari délie lotte esicaste* (Serie publicată de *Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci*, Testi, 1), Palermo, 1954.

– „Il paradosso di Nil Cabasilas“, în *Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati* (coll. *Studi bizantini e neoellenici*, IX), Roma, 1957, pp. 362–388.

SCHAEDER (H.): „Ueber die theologische und kirchenpolitische Bedeutung des «Glaubensbekenntnisses des Gregor Palamas»“, în *Actes du X^e^ Congrès international des Etudes byzantines* (1955), Istanbul, 1957.

– „Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas“, în *Wort und Mysterium*, 1958, pp. 217–224.

SCHULTZE (F.): „Untersuchungen über das Jésus gebet“, în *Or. Chr. Per.*, XVIII, 1952, pp. 319–343.

SOBOLEVSKI: *Južno-slavjanskoe vlijanie na russkuju pis'mennost' v XIV-XV vv.* („Influenţa slavilor din sud asupra literaturii ruse din sec. XIV–XV), Sankt Petersburg, 1894.

– *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV–XVH v.* („Traducerile în Rusia moscovită în sec. XIV–XVII), Sankt Petersburg, 1903.

SONNY (A.): *Michaïl Akominat, avtor «Olicetvorenija» pripisyvaemago Grigoriju Palame* („Mihail Acominatul, autor al «Prosopopeelor» atribuite lui Grigorie Palama“), în *Vizantijskoe Obozrenie*, I, Jurjev, 1915, pp. 104–116.

SOULIS (G.C.): „Tsar Stephen Doushan and Mount Athos“, în *Harvard Slavic Stud.*, II, 1954, pp. 125–139.

STĂNILOAE (D.): *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama* (*Seria teologică*, 10), Sibiu, 1938.

STAVROU (Chr.): *Αἱ περὶ τῶν ἡσυχαστῶν τῆς ιδ' ἑκατονταέριδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες*, Leipzig, 1906.

SYRKU (P.): *K istorii ispravlenija knig d Bolgarii v XIV veke, I. Vremja i žizn patriarcha Evthymija Ternovskago* („Pentru istoria corectării cărţilor în Bulgaria în sec. al XIV-lea, I. Epoca şi viaţa patriarhului Eftimie de Trnovo“), Sankt Petersburg, 1898.

TAFRALI (O.): *Thessalonique au XIV[e] siècle*, Paris, 1913.

THÉOCLITOS (monah): „Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς“, în *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, XXXIX, martie–aprilie 1956, pp. 104–110.

TREU (M.): *Matthaios, metropolit von Ephesos. Ueber sein leben und seine schriften*, Potsdam, 1901 (Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam Ostern, 1901), pp. 1–58.

USPENSKI (T.): *Očerki po istorii vizantijskoj obrazovannosti* („Eseu despre istoria culturii bizantine“), Sankt Petersburg, 1892.

– *Sinodik v nedelju Pravoslavija* (Synodikonul Ortodoxiei), Odessa, 1893.

VASIČ (MILOJE M.): „L'hésychasme dans l'église et l'art des Serbes du Moyen Age“, în *Recueil Uspenskij*, I, Paris, 1930, pp. 110–123.

VERPEAUX (J.): „Byzance et l'Humanisme (Position du problème)“, în *Bulletin de l'Association Budé*, seria a III-a, oct. 1952, pp. 25–38.

VYŠESLAVCEV (B.P.): *Serdce v christianskoj i indijskoj mistike* („Inima în misticile creştină şi hindusă“), Paris, 1929.

WUNDERLE (G.): „La technique psychologique de l'hésychasme byzantin“, în *Etudes Carmélitaines*, oct. 1938, pp. 61–67.

Prima parte

PERSONALITATEA LUI GRIGORIE PALAMA

CAPITOLUL ÎNTÂI

DASCĂLII LUI PALAMA

Încă prea puțin studiată, epoca de dinaintea luptelor teologice din sec. al XIV-lea a fost pentru Bizanț o epocă de criză externă, de lupte interne și de renaștere intelectuală. Întrucât aici nu ne vom opri mai mult asupra acestui aspect, vom vorbi doar de câteva personaje care au exercitat neîndoielnic o influență directă asupra lui Grigorie Palama și care au jucat un rol de prim rang în viața religioasă și politică a vremii lor.

GRIGORIE CIPRIOTUL

Cel dintâi dintre aceste personaje, a cărui influență se situează mai curând pe planul formulelor teologice decât pe cel al spiritualității, este patriarhul Grigorie Cipriotul (1383–1389). Gândirea sa teologică nu a făcut până în prezent obiectul unei analize complete, dar mai mulți autori au sesizat înrudirea dintre formulele sale și cele ale lui Palama.[1] Favorabil în principiu încercărilor de

---

[1] DE RUBEIS (urmând lui Combefis și lui Le Quien), *Dissertationes duae historicae et dogmaticae de praecipuis Georgii seu Gregorii Cyprii gestis, deque

unire cu Apusul, dar dezamăgit de felul în care această unire s-a realizat la Lyon – numai prin voința imperială și fără un dialog teologic autentic –, el a fost înălțat în scaunul patriarhal la câteva luni după moartea lui Mihail al VIII-lea și a prezidat în 1285 Sinodul de la Vlaherne, care i-a condamnat pe „latinofronii" bizantini. Grigorie a fost, cu toate acestea, singurul teolog care, după acest triumf al reacției ortodoxe, a căutat o ieșire veritabilă din acel dialog al surzilor care era în sec. al XIII-lea controversa dintre greci și latini privind purcederea Sfântului Duh. În loc să repete pur și simplu formulele lui Fotie privind purcederea din veci a Duhului numai de la Tatăl și misiunea sa temporală prin Fiul, Grigorie a recunoscut necesitatea de a exprima relația permanentă care există între Fiu și Duh ca ipostasuri dumnezeiești și a vorbit despre o *manifestare veșnică* (ἔκφανσις ἀΐδιος) a Duhului prin Fiul.

TOMOSUL DIN 1285

Această formulă nu era chiar o inovație în teologia bizantină: documentele privind dezbaterile de la Nimfeea, din 1234, în timpul patriarhului Gherman, conțin expresii destul de asemănătoare. Grigorie Cipriotul nu a făcut decât să dezvolte această idee în mai multe dintre scrierile sale. Ne vom mărgini să cităm aici textul *Tomosului* publicat de sinodul din 1285, căruia Ghenadie Scholarios îi acorda autoritatea unui sinod ecumenic[2], text al cărui

---

Processione Spiritus sancti..., Veneția, 1753 (cf. PG, CXLII, 110 C, 111 A); vezi de asemenea o bibliografie completă despre Grigorie Cipriotul în W. LAMEERE, *Tradiția manuscrisă a corespondenței lui Grigorie Cipriotul*, Bruxelles-Roma, 1937, pp. 1–3; despre învățătura sa vezi TROÏCKIJ, „K istorii sporov povorosu ob ischoždenii Svjatago Ducha", în *Christianskoe Čtenie*, LXIX, 1889, I, 338–377, II, 280–352, 520–570 (analiză și traducere în rusă a textelor privind învățătura lui Grigorie și controversa căreia i-a dat naștere); cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, II, pp. 358–366.

[2] *Brève apologie des antiunionistes*, 5, 7, ed. PETIT-JUGIE, III, Paris, 1930, p. 85, 89; *Manifeste aux habitants de Constantinople* (27 nov. 1452), ibidem, p. 173.

autor este Grigorie Cipriotul: „Se recunoaşte că Mângâietorul Însuşi străluceşte şi Se manifestă din veci prin mijlocirea Fiului, aşa cum lumina străluceşte din soare prin mijlocirea razei... dar aceasta nu înseamnă că Îşi are existenţa prin Fiul sau de la Fiul.“[3] Gândirea lui Grigorie Cipriotul se exprimă aici într-un context diferit de cel în care s-a dezvoltat gândirea palamită, dar distincţia pe care o introduce este incontestabil aceeaşi cu a lui Palama. Influenţa sa directă asupra Părintelui isihast este certă: vom vedea că într-una dintre primele sale opere, *Tratatele apodictice*, care se ocupă tocmai de problema *Filioque*, Palama va prelua şi va dezvolta ideea centrală a lui Grigorie Cipriotul, fără a se referi anume la acesta. Terminologia împrumutată de la învăţatul patriarh îi va sluji mai târziu în polemica sa împotriva lui Varlaam şi Akindin.

După publicarea Tomosului său, Grigorie a devenit ţinta unor atacuri violente din partea anumitor membri ai clerului bizantin, iar Constantinopolul a fost teatrul unor discuţii teologice pătimaşe, ale căror circumstanţe şi dedesubturi nu au constituit încă obiectul unui studiu amănunţit, dar care anticipează într-o mare măsură controversa palamită. Episcopi din grupul antiuniaţilor şi-au pus semnăturile în partea de jos a documentului.[4] Discuţiile sunt însă reluate atunci când un anume monah Marcu din anturajul patriarhului publică un comentariu „autorizat“ al Tomosului, căutând să dea un înţeles general termenului ἐκπόρευσις [purcedere], care corespunde latinescului *processio* şi desemnează în mod tradiţional caracterul ipostatic al Duhului Sfânt: potrivit lui Marcu, ἐκπόρευσις nu ar fi decât un omonim al celorlalţi termeni care desemnează manifestarea din veci a Duhului (ἔλλαμψις [strălucire], πρόοδος [revărsare], ἔκφανσις [manifestare], φανέρωσις

---

[3] Δι'Υἱοῦ γὰρ ὁμολογουμένως αὐτὸς ἀΐδιος ἐκλάμπει καὶ ἀναδείκνυται ὁ Παράκλητος, ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου διὰ τῆς ἀκτῖνος τὸ φῶς..., οὐ μὴν δὲ καὶ ὅτι ὑφίσταται δι'Υἱοῦ καὶ ἐκ Υἱοῦ, PG, CXLII, 240 C; cf. *Confession de foi*, ibidem, col. 250 AC, 251 B; *Apologie*, ibidem, col. 266 C, 267 B etc.

[4] Vezi în legătură cu aceasta V. LAURENT, „Les signataires du second concile des Blakhernes“, în *Echos d'Orient*, XXVI, 1927, pp. 129–149.

[arătare] etc.).[5] Această generalizare a folosirii termenului ἐκπόρευσις îngăduia, desigur, să se dea o interpretare inofensivă anumitor texte patristice care păreau să favorizeze doctrina latină, dar risca să provoace confuzie în triadologia universal acceptată, întrucât priva de sensul său principal termenul care desemna relaţia Duhului cu Tatăl. Marcu, a cărui scriere nu a ajuns până la noi, s-a acoperit cu autoritatea patriarhului, acesta din urmă văzându-se astfel compromis în ochii unei bune părţi a episcopatului. Mai mulţi episcopi – Ioan Chilas al Efesului, Daniil al Cyzicului, Teolipt al Filadelfiei – au încetat să-l mai pomenească la slujbe.[6] Opoziţia aceasta era însă lipsită de unitate: unii îi reproşau patriarhului chiar textul Tomosului pe care şi ei îl semnaseră, dar care li se părea ambiguu după interpretarea pe care i-o dăduse Marcu. Nu voiau să admită să se vorbească despre o „manifestare din veci" a Duhului şi astfel apăreau ca nişte precursori direcţi ai lui Akindin şi ai lui Nichifor Gregoras: προέλευσις δι'Υἱοῦ [manifestarea prin Fiul] nu putea însemna decât o misiune temporală a Duhului – un har creat –, sau atunci termenul trebuia să desemneze purcederea din veci a Ipostasului dumnezeiesc Însuşi.[7] Această partidă, al cărei şef era, se pare, mitropolitul Efesului, Ioan Chilas, refuza să accepte efortul de gândire care i-a îngăduit lui Grigorie Cipriotul să introducă un nou element tradiţional în controversa privind *Filioque* pentru a o scoate din impasul evident în care o aruncase logomahia polemiştilor. O altă grupare, având-l în frunte pe Teolipt al Filadelfiei, voia doar să obţină respingerea lui Marcu şi nu-i reproşa patriarhului decât sprijinul pe care i-l acordase acestuia.[8] Când

---

[5] *Scrisoarea lui Ioan Chilas către Andronic II*, PG, CXLII, 245 C.

[6] PACHYMERES, *De Andronico Paleologo*, II, 6, ed. Bonn, II, 122.

[7] Grigorie Cipriotul le rezumă învăţătura, respingând-o, *Apologie*, PG, CXLII, 266 C, 267 B.

[8] Un text inedit al lui Arsenie al Tyrului ne lămureşte asupra atitudinii moderate a lui Teolipt : „Episcopul Filadelfiei, scrie el, a întrerupt comuniunea cu cei doi patriarhi, contemporanii săi; nu slujea împreună cu ei şi nu le pomenea numele la Sfânta Liturghie, dar nu din pricina vreunei greşeli dogmatice, nici pentru alte raţiuni canonice, ci cu prilejul unei dispoziţii sinodale care a adus

Grigorie Cipriotul s-a desolidarizat public de Marcu, Teolipt și adepții săi l-au declarat de îndată ortodox și s-au opus celor care, împreună cu Ioan al Efesului și Daniil al Cyzicului, voiau să-l cheme pe patriarh la judecată. De altfel, acesta a acceptat să se retragă după ce obținuse satisfacția morală de a i se recunoaște în mod public ortodoxia.[9] Cu toate acestea, adversarii doctrinei expuse în Tomos nu au renunțat, însă în cursul întrunirilor furtunoase pe care Andronic al II-lea acceptase să le prezideze la palat, n-au reușit să impună modificarea textului:[10] tomosul din 1285, în forma sa primară, exprimând relația dintre Fiu și Duh ca «manifestare din veci» a Duhului prin Fiul, a continuat să fie considerat formularea oficială a doctrinei ortodoxe privind purcederea.

DE LA GRIGORIE CIPRIOTUL LA PALAMA

Legătura acestor evenimente din sec. al XIII-lea cu controversele din sec. al XIV-lea devine evidentă atunci când se constată înrudirea existentă între gândirea lui Grigorie Cipriotul și cea a lui Palama, pe care au sesizat-o și contemporanii. Din partea palamită, Filotei, urmașul Cipriotului pe scaunul patriarhal, se

mare pace în Biserică, un act care primise aprobarea unui împărat ce restabilise Biserica zdruncinată de latinism." Ὁ γὰρ Φιλαδελφείας ἐκεῖνος... δύο τῶν ἐπ' ἐκείνου πατριαρχῶν τῆς κοινωνίας ἀπερρωγὼς καὶ μηδόλως ἱερουργῶν, οὐδ'ὄνομα τούτων ἀναφέρων κατὰ τῆς ἁγιστείας τῆς ἱερᾶς, καίτοι οὐκ ἐπὶ δογμάτων μέμψει ἢ κανονικῶν αἰτίων ἄλλων προφάσει, ἀλλ'ἐπ'οἰκονομίᾳ συνοδικῇ εἰρήνην μεγίστην βραβευσάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ δὴ πράξει καὶ ὁ τὴν ἐκκλησίαν τῷ λατινισμῷ κλονουμένην στηρίξας βασιλεὺς σπουδῇ μεγίστῃ συνευδόκησεν: *Vat. gr.* 1111, pars IV, fol. 226-226ᵛ. Unul dintre cei doi patriarhi cu care Teolipt a ieșit din comuniune este cu certitudine Grigorie Cipriotul. Cât despre „dispoziția sinodală", este vorba despre tomosul din 1285 care condamnase unirea de la Lyon: schisma a avut loc într-adevăr cu prilejul acestui tomos, dar cel puțin în ceea ce-l privește pe Teolipt, nu era vorba de conținutul său teologic.

[9] PACHYMERES, ibid., II, 8-10, pp. 127–133.

[10] *Ibid.*, II, pp. 133–134.

referă la acesta elogiindu-l că a apărat doctrina despre „Dumnezeire, energia dumnezeiască, sfânta iluminare și participarea“[11]. În schimb, la Akindin, conducătorul antipalamiților între 1341 și 1347, aflăm pasaje extrem de revelatoare, în care caută să interpreteze în favoarea sa istoria lui Grigorie Cipriotul. Recunoaște că ideile lui Grigorie Cipriotul sunt identice cu cele ale lui Palama,[12] dar prezintă propria sa versiune a evenimentelor de la 1289: „Cipriotul, scria el, ajuns patriarh al Bisericii Ecumenice, acceptând nu știu cum în tratatele sale împotriva latinilor doctrina potrivit căreia Domnul, suflând peste apostoli, le-a acordat o manifestare din veci, diferită de Duhul Însuși, Făcătorul a toate, a fost depus de către marele și înțeleptul împărat și de către sinodul de atunci.“[13] El îi favoriza, de fapt, pe latini. „Dacă ar fi spus fie că dumnezeiescul Duh a fost dăruit El Însuși apostolilor... fie că era vorba de un har diferit de dumnezeiescul Duh, nici împreună-veșnic, nici necreat... n-ar fi vorbit în favoarea latinilor, nici nu ar fi contrazis dogmele noastre.“[14] Și totuși, recunoaște Akindin, împăratul și sinodul au acționat față de el „cu destulă

---

[11] *Contra lui Gregoras*, VI, PG, CLI, 915 CD. Iosif Kalothetis, un alt teolog palamit, îl elogiază și el pe Grigorie redactând *Viața* succesorului său Atanasie (ed. ATHANASIE în revista *Θρᾳκικά*, XIII, 1940, p. 87).

[12] Τοιοῦτό τι συγγράψαντα ὅ μέρος τι συμβέβηκεν εἶναι τῶν παρόντων παλαμίων δογμάτων [„dintre scrierile acestea, o oarecare parte s-a întâmplat să se găsească printre actualele învățături palamite“], *Contra lui Palamas*, VII, *Monac. gr.* 223, fol. 355[r-v].

[13] Ὁ Κύπριος μὲν τὸ γένος, πατριάρχης δὲ τῆς οἰκουμενικῆς ταύτης ἐκκλησίας γενόμενος, ἐν τοῖς κατὰ Λατίνων λόγοις, ἀΐδιόν τινα δοῦναι τοῖς ἀποστόλοις τὸν Κύριον ἔκφανσιν διὰ τοῦ ἐμφυσήματος, ἄλλην οὖσαν παρ᾽αὐτὸ τὸ Πνεῦμα τὸ παντουργόν, οὐκ οἶδ᾽ὅπως δεξάμενος, τῆς ἀξίας ἐκπέπτωκε, καθαιρεθεὶς ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκείνου τοῦ σοφοῦ καὶ μεγάλου καὶ τῆς τότε συνόδου, *Contre Palamas*, V, *Monac. gr.* 223, fol. 229[v]; καθαίρειν αὐτὸν της ἱερωσύνης κατεψηφίσαντο, καὶ οὐκ ἀνῆκαν ἕως καθεῖλον αὐτόν [„au votat în favoarea scoaterii lui din preoție și nu l-au lăsat să plece până ce nu l-au condamnat“], *Contra lui Palamas*, VII, fol. 355[v].

[14] Εἰ μὲν γὰρ εἴτοι αὐτὸ τὸ θειότατον Πνεῦμα δοθῆναι θεοπρεπῶς ἔλεγε τοῖς ἀποστόλοις,... ἢ χάριν μὲν ἄλλην παρὰ τὸ Πνεῦμα τὸ θεῖον,

moderație“ (ἠπιώτερόν πως): nu era potrivit, într-adevăr, să le ofere latinilor bucuria de a vedea un patriarh ortodox recăzând atât de grabnic în erezie.[15] „Drept ar fi fost, într-adevăr, continuă el, ca această doctrină să fie condamnată în ședință sinodală, să fie arătată tuturor și ea, și cel care i-a dat naștere. Dar ei s-au mulțumit doar cu depunerea vinovatului și au considerat că absurditatea acestei doctrine îi va fi propria condamnare.“[16]

Această relatare ne arată foarte limpede cât de stânjenitor era textul Tomosului din 1285 pentru adversarii palamismului în sec. al XIV-lea, care nu se recrutau îndeosebi, așa cum s-a considerat deseori și s-a scris, printre „latinofronii“ inspirați de gândirea tomistă, ci mai curând printre reprezentanții unei teologii rigide, ai unei scolastici răsăritene care se mulțumea să mânuiască câteva formule patristice fără să țină seama de adevăratele probleme ale vremii. Akindin este așadar nevoit să interpreteze în felul său istoria patriarhului cipriot, dar nu o poate face fără a deveni inconsecvent: dacă într-adevăr doctrina despre ἀΐδιος ἔκφανσις [manifestarea veșnică], și nu atitudinea patriarhului față de Marcu monahul, este cea care a stat la originea căderii sale, atunci de ce s-a păstrat în tomos expresia care „îi favorizează pe latini“? Akindin este de asemenea nevoit să transforme demisia de bunăvoie și condițională a lui Grigorie, al cărui text îl dă Pachymeres[17], într-o depunere formală (καθαίρεσις).

μὴ μέντοι συναΐδιον αὐτῷ, μηδ'ἀγένητον..., οὐκ ἂν Λατίνοις ἔλεγε κεχαρισμένα, ουδ'ἐναντία τοῖς δόγμασι τοῖς ἡμετέροις, ibid., ff. 229v-130.

15 Ὑπὲρ τοῦ μὴ Λατίνους ἆραι τῷ τοσούτῳ πταίσματι τοῦ πατριάρχου, νεωστὶ τούτων ἀπηλλαγμένοι καὶ δεδιότες αὖ τὴν παρ'αὐτῶν ἐπιχείρησιν [„pentru a nu-i face pe latini să se bucure de o astfel de greșeală a patriarhului, după ce scăpaseră de puțin timp de aceștia și temându-se de un nou atac din partea lor“], ibid., ff. 230–230v.

16 Δέον γὰρ ἐκκήρυκτον συνοδικῶς τὸ δόγμα τοῦτο θέσθαι καὶ πᾶσι καταφανὲς ποιῆσαι καὶ τοῦτο καὶ τὸν τούτου πατέρα. Οἱ δὲ τῇ καθαιρέσει μόνῃ τοῦ ληφθέντος ἠρχέσθησαν καὶ τὴν ἀτοπίαν τοῦ δόγματος αὐτὴν ἑαυτὴν ἀποκηρύττειν ἡγήσαντο, *ibid.*, fol. 230v.

17 *De Andronico Paleologo*, II, 9, ed. Bonn, II, pp. 130–131.

În realitate, discuțiile teologice de la sfârșitul sec. al XIII-lea – în pofida caracterului lor aparent fastidios – au pregătit formularea definitivă a palamismului. Să notăm că această formulare a avut ca punct de plecare o încercare de dialog autentic cu teologia latină și că adversarii lui Grigorie Cipriotul, apoi ai lui Palama, se recrutau printre adepții verbalismului polemic care a caracterizat din păcate prea mult timp disputa în jurul lui *Filioque*.

TEOLIPT AL FILADELFIEI

După Grigorie Cipriotul, personajul cel mai important pentru noi din acea epocă este Teolipt al Filadelfiei, la care Palama însuși se referă în două rânduri ca la unul dintre principalii artizani ai reînnoirii isihaste. El îl citează printre „oamenii care au dat mărturie cu puțin înaintea noastră și care sunt recunoscuți a fi avut puterea Duhului Sfânt“ și „ne-au transmis aceste lucruri prin viu grai“[18]: este vorba aici, potrivit contextului, de faimoasa *Metodă* de rugăciune care consta în a propune monahilor mijloace practice pentru a stărui mai bine în „trezvia“ (νῆψις) rugăciunii: ațintirea privirii pe „mijlocul trupului“, controlul respirației, în timp ce spun „rugăciunea lui Iisus“. După cum ne mărturisește Filotei, Teolipt a fost părintele duhovnicesc al lui Palama în anii tinereții acestuia, l-a inițiat în „trezvia“ duhovnicească și i-a decis, practic, vocația.[19] De asemenea, Teolipt a jucat, așa cum am văzut, un rol de prim rang în discuțiile cu privire la „manifestarea din veci“ și, în general, a luat parte activă la viața religioasă și politică a vremii sale.[20] A avut o mare autoritate în medii foarte diverse, palamite și antipalamite. Palama, într-adevăr, nu este singurul care-i pomenește numele cu respect:

---

[18] *Tr.*, I, 2, 12; cf. *Tr.*, II, 2, 3.

[19] FILOTEI, *Encomion*, PG, CLI, 561 A.

[20] Vezi J. GOUILLARD, „Théolepte“, în *Dict. de Thèol. Cath.*, XIV, 1 (1946), col. 339–341.

Arsenie al Tyrului o face și el[21]; pe de altă parte, Teolipt a numărat printre fiicele sale duhovnicești pe principesa Irina, fiica lui Nichifor Chumnos, care s-a căsătorit cu despotul Ioan Paleologul, fiul lui Andronic al II-lea; rămasă văduvă, s-a călugărit sub numele de Evloghia[22] și a fost, între 1341 și 1347, unul dintre susținătorii cei mai fermi ai lui Akindin. Este adevărat că Teolipt murise de mult (înainte de 1327) atunci când Evloghia a luat parte atât de activ la faimoasa controversă teologică și nu este sigur că el ar fi sfătuit-o să urmeze această cale.

TEOLIPT ȘI ISIHASMUL

Operele lui Teolipt sunt aproape în întregime inedite, dar ne putem face o idee după interesantele publicații ale Pr. Salaville[23] care recunoaște în Teolipt un isihast „de soi bun“ pentru că nicăieri în operele sale nu se găsește enunțată „metoda“ corporală de rugăciune. Această „metodă“ nu constituia, de fapt, decât un aspect secundar în spiritualitatea monastică a epocii și doar atacurile pornite împotriva sa de către Varlaam Calabrezul au scos-o în prim-plan. Teolipt a putut s-o recomande unora din ucenicii săi fără a se referi la ea în operele sale: ba chiar a făcut-o cu siguranță, căci Palama nu

---

[21] Vezi *SUPRA*, n. 8.

[22] Cf. V. LAURENT, „Une princesse byzantine au cloître: Irène-Eulogie Chumnos, Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ φιλανθρώπου Σωτῆρος [„a Mântuitorului cel iubitor de oameni“], în *Echos d'Orient*, XXIX (1930), pp. 29–60.

[23] Vezi mai ales: „Formes de prière d'après un Byzantin du XIVe siècle“, în *Echos d'Orient*, XXXIX (1940), pp. 1–25; „La vie monastique grecque au début du XIVe siècle d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie“, în *Etudes byzantines*, II (1944), pp. 119–125; „Une lettre et un discours inédit de Théolepte de Philadelphie“, în *Etudes byzantines*, V (1944), pp. 101–115; „Deux documents inédits sur les discussions religieuses byzantines entre 1275 et 1310“, *ibid.*, pp. 116–136; „Un directeur spirituel a Byzance au début du XIVe siècle, Théolepte de Philadelphie. Homélie inédite sur Noël et la vie religieuse“, în *Mélanges J. de Ghellinck*, II (Muséum Lessianum, sect. hist., 14), 1951, pp. 877–887.

ar fi avut niciun interes să-l citeze pe episcopul Filadelfiei dacă nu ar fi fost în acea vreme de notorietate că Teolipt fusese într-adevăr la Athos ucenicul lui Nichifor din Singurătate[24], autorul tratatului *Despre paza inimii*, unde este descrisă metoda.

Vom reveni în continuare asupra integrării teologice căreia i-a fost obiect „metoda" în gândirea lui Palama, dar constatăm încă de pe acum pătrunderea, în mediile foarte diverse ale monahismului bizantin, a practicii „rugăciunii curate", însoțite sau nu de metoda corporală. Această pătrundere nu datează din sec. al XIII-lea: încă din sec. al XI-lea, Simeon Noul Teolog și-a petrecut întreaga viață în mănăstiri cenobitice, practicând în același timp mistica individuală și intensivă a Numelui lui Iisus. Simeon a contribuit desigur la pregătirea fuziunii dintre școli spirituale diferite, dar la fel de populare în Răsărit, precum cele ale Sfântului Ioan Scărarul și Sfântului Teodor Studitul: în timp ce pentru ucenicii direcți ai lui Evagrie, *isihia* însemna în mod necesar viață solitară, cât mai departe cu putință de oameni,[25] Simeon a pus în practică învățătura isihastă chiar în mijlocul Constantinopolului, în mănăstirea Studion[26]. Teolipt al Filadelfiei aparține aceluiași tip de isihast-cenobit: cunoaște bine vechea tradiție a isihasmului anahoretic, dar nu îi este prea favorabil.[27] Isihasmul al cărui promotor se face este de natură duhovnicească: la el, conceptele de ἡσυχία (liniște) și de

---

[24] Vorbind despre Nichifor, Palama scrie că Varlaam „nu a respectat fericita sa mărturisire (antiunionistă) și exilul pe care l-a provocat; nu-i respectă pe cei care au fost în relații cu el în timpul exilului și pe care i-a învățat lucruri dumnezeiești... vreau să vorbesc despre acest Teolipt, căruia orașul Filadelfiei i-a slujit drept sfeșnic" etc. (*Tr.*, II, 2, 3); cf. NICÉPHORE CHUMNOS, *Eloge de Théolepte*, éd. BOISSONADE, *Anecdota graeca*, V, Paris, 1833, pp. 201–203; FILOTEI, *Encomion*, col. 561 A. Sf. Teolipt și Sf.Nichifor sunt încă cinstiți la Athos, în special la Karyès, unde vor fi trăit (*Puteuoditel' po sv. Afonskoj gore*, Moscova, 1903, p. 132).

[25] Cf. I. HAUSHERR, 'L'hésychasme...', în *Or. Chr. Per.*, XXII, 1956, pp. 8–11.

[26] Ibid. pp. 260–261.

[27] „Singuraticul (ὁ ἡσυχάζων) cade lesne în capcana vrăjmașului, pentru că umblă singur", scrie el unor monahi, lăudându-le binefacerile vieții de obște (vezi S. SALAVILLE, în *Etudes byzantines*, II, 1944, p. 120).

νῆψις (trezvie duhovnicească) se apropie până la a deveni aproape sinonime și nu presupun nicidecum retragerea în pustie. „În liniște la tine acasă, îi scrie el Irinei, păstrează aducerea aminte de Dumnezeu: îndepărtează-ți mintea de la orice altceva, îndreapt-o către Dumnezeu fără cuvinte și revarsă în fața Lui toate simțămintele inimii tale, alipindu-te de El prin dragoste. Căci aducerea aminte de Dumnezeu este o contemplare a lui Dumnezeu care atrage către El vederea și dorința minții și o luminează cu propria sa lumină."[28]

„Sinteză sugestivă a vechilor doctrine mistice răsăritene", spiritualitatea lui Teolipt[29] se exprimă în aceiași termeni de care se va sluji și Palama pentru a-și edifica sistemul teologic. Această spiritualitate nu are de altfel nimic original față de tradițiile anterioare, decât poate modul simplu și direct în care o expune Teolipt. Ceea ce caracterizează gândirea proprie a sfântului episcop al Filadelfiei sunt sacramentalismul său și un simț al răspunderilor creștinului față de Biserica istorică: aceste două trăsături îl deosebesc de mulți autori duhovnicești ai Răsăritului creștin, care se dezinteresau – cel puțin aparent – de tot ceea ce nu privea direct desăvârșirea lăuntrică a monahului. Episcopul Filadelfiei, ridicându-se împotriva disensiunilor interne ale Bisericii Bizantine – cazul lui Grigorie Cipriotul, schisma arsenită –, manifestă un simț acut al unității ecleziastice locale, al unității sacramentale a credincioșilor: „Odată uniți cu voi acești oameni (schismaticii), trupul Bisericii crește, mădularele se apropie într-un tot unitar; Biserica se întărește... capul nostru unic, Hristos, apare atunci drept Căpetenia care ne ține strânși în jurul Său și între noi prin legăturile credinței celei una, ale învățăturii celei una, ale Bisericii celei una."[30] „Fiul lui

---

[28] PG, CXLIII, 389 A; cf. S. SALAVILLE, în *Echos d'Orient*, XXXIX, 1940, p. 11.

[29] Alături de publicațiile sus-menționate ale Pr. SALAVILLE, vezi în legătură cu aceasta, UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, *La prière de Jésus*, Chevetogne, 1951, pp. 49–50.

[30] Trad. de S. SALAVILLE a unui discurs inedit al lui Teolipt, în *Ottob. gr.*, 418 (*Etudes byzantines*, V, 1947, p. 123).

Dumnezeu S-a făcut om pentru tine, continuă el, și a dus o viață fără de păcat. Prin sfântul botez și prin scump sângele Său pe care l-a vărsat pe cruce, te-a zidit din nou... A sădit bisericile locale ca tot atâtea raiuri și ne-a adunat în ele; dar a rânduit Biserica cea Una în credință și învățătură... Pomii (din acest rai) sunt păstorii ortodocși... care au fost trimiși unor biserici anume și însărcinați să învețe și să-i călăuzească pe creștini... Episcopul este mijlocitor între Dumnezeu și oameni. În numele poporului, el aduce neîncetat lui Dumnezeu cereri, rugăciuni, implorări, mulțumiri... Cele ce săvârșesc preoții ortodocși și sunt recunoscute ca fiind sfintele daruri devin Trupul și Sângele lui Hristos; acesta este efectul epiclezei rugăciunilor și pogorârii Sfântului Duh... A nu lua parte la împărtășirea mântuitoare sau a te depărta de ea... nu înseamnă oare a proclama că Hristos nu este decât un om?..."[31]

Rareori se întâlnește la un autor bizantin ecleziologia ortodoxă exprimată în termeni atât de vii în esența sa sacramentală, temei al structurii ierarhice a Bisericii. Teolipt a avut desigur meritul de a fi integrat tradiția duhovnicească – și adesea spiritualizantă – a misticilor creștini răsăriteni într-un cadru ecleziologic și hristocentric, vestind înnoirea teologică și sacramentală pe care o vom afla la Palama și Nicolae Cabasilas. Lista operelor sale inedite, stabilită de Pr. Salaville, ne face să nădăjduim în publicarea lor, care va permite o mai bună înțelegere a gândirii acestui părinte duhovnicesc și a influenței sale.

ATANASIE I

Alături de Teolipt, în rândul dascălilor duhovnicești care învățau, la începutul sec. al XIV-lea, metoda psiho-tehnică a rugăciunii, Palama menționează numele patriarhului Atanasie I al Constantinopolului: „Acest Atanasie care a împodobit un bun număr de ani tronul patriarhal și căruia Dumnezeu i-a cinstit sicriul (prin

---

[31] *Ibid.*, pp. 123–129

minuni)“[32]. Într-un context similar, Atanasie e menţionat printr-o notă marginală autografă a lui Cantacuzino într-un manuscris cuprinzând antireticele sale împotriva lui Prohor Kydones: potrivit acestei note, Atanasie era şi dialectician, şi profet, şi taumaturg, iar Cantacuzino îl cunoscuse personal în tinereţe.[33] Popular în cercurile palamite, Atanasie era de asemenea cunoscut şi unora dintre adversarii lui Palama: Nichifor Gregoras, în *Istoria* sa, este favorabil în ansamblu atât persoanei, cât şi activităţii sale.

Atanasie a fost urcat în scaunul patriarhal în 1289 pentru a-l înlocui pe Grigorie Cipriotul. A fost nevoit să demisioneze în 1293, dar a mai revenit o dată pe tron pentru şase ani (1303–1309). Mai mulţi autori ne descriu activitatea sa intensă ca patriarh,[34]

---

[32] *Tr.*, I, 2, 12

[33] Εἰ δὲ δεῖ καὶ τῶν καθ'ἡμᾶς καὶ ὧν αὐτόπται γεγόναμεν μνημονεῦσαι, ὁ τῆς μεγίστης ταυτησὶ πόλεως τὸν ἀρχιερατικὸν κοσμήσας θρόνον Ἀθανάσιος, ἔτι τε πρὸς τούτῳ καὶ ὁ Διδυμοτείχου ἐπισκοπεύσας θειότατος Ἱλαρίων, πρὸς δὲ καὶ ὁ ἐν τῇδε τῇ πόλει Διδυμοτείχου τῆς τοῦ παντοκράτορος Σωτῆρος Χριστοῦ μονῆς ἀρχιμανδρίτης Γαβριήλ, τισὶ συλλογιστικαῖς μεθόδοις χρησάμενοι, θαυμασί τε μυρίοις ἔβρυον καὶ περὶ τῶν ἔμπροσθεν ὡς περὶ παρόντων διελέγοντο [„Iar dacă trebuie să amintim şi lucrurile pe care le ştim şi la care am fost martori, Atanasie a împodobit tronul arhieresc al acestui măreţ oraş, în timp ce preadumnezeiescul Hilarion era episcop în Didymoteichos şi Gabriel, arhimandrit al mănăstirii Pantocratorului, Mântuitorul Hristos, în acelaşi oraş Didymoteichos şi s-au zidit folosindu-se de astfel de silogisme, metode şi mii de minuni şi au procedat cu privire la cele viitoare precum în cazul celor prezente“], *Paris. gr.* 1347, fol. 93v; cf. *Paris. gr.* 1341, ff. 31v–32.

[34] Istoricii Pachymeres şi Gregoras vorbesc îndelung despre aceasta; pe de altă parte, doi biografi ne-au lăsat *Vieţi* ale lui Atanasie: Iosif Kalothetis, un teolog palamit cunoscut (ed. de arhim. ATHANASIE în revista *Θρακικά*, XIII, 1940, pp. 59–107; reed. în *Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη*, XV, 1950, pp. 107–141) şi Teoctist Studitul (vezi A. ERHARDT, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, III, Berlin, 1952, p. 991); această a doua *Viaţă* a fost publicată pentru prima oară cu omiterea câtorva pasaje de către Pr. DELAHAYE în *Mélanges d'archéologie et d'histoire* ale Şcolii fr. de la Roma, XVII, 1897, pp. 39–75; A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS ne dă textul complet în „Žitija dvuch Vselenskich patriarchov“, în *Zapiski istoriko-filol. fakulteta* ale Universităţii din Sankt Petersburg,

dar operele sale – în special o foarte interesantă corespondență, document capital pentru istoria religioasă și socială a Bizanțului – rămân în mare parte inedite.[35]

REFORMELE SALE

Simplu monah care frecventase mănăstirile din Asia Mică, din Palestina și de la Athos, fără niciun fel de educație profană[36], ascet în viața sa privată, Atanasie a pornit să reformeze moravurile clerului, ale Curții, ale societății bizantine, a intervenit în politică, unde înțelegea să promoveze principiile creștine și o fidelitate rigidă față de ortodoxie, s-a făcut apărătorul celor săraci din capitală. Întreaga activitate a lui Atanasie a fost dominată de preocuparea pentru mărturia vie pe care, după părerea sa, creștinismul trebuia să o aducă în realitatea istorică a vremii. Ca mulți ierarhi bizantini ai epocii sale – Arsenie, Ioan Calecas, Filotei –, el concepea funcția patriarhală atât în aspectul său duhovnicesc, cât și în rolul politic pe care trebuia să-l joace în teocrația bizantină,[37] în contrapartidă cu autoritatea împăratului în chestiunile bisericești. Astfel, Atanasie îi dă lui Andronic al II-lea sfaturi destul de imperative, în numele intereselor ortodoxiei sau ale moralei, cu

---

LXXVI, 1905, pp. 1–51, cu atribuirea ipotetică lui Filotei al Constantinopolului. Adevăratul autor, Teoctist, a fost și el palamit convins și a alcătuit versuri în cinstea lui Grigorie Palama (*Ambros. gr.*, 457, f. 41ᵛ).

[35] Vezi analiza acestei corespondențe de către R. GUILLAND, „La correspondance inédite d'Athanase, patr. de Constantinople", în *Mélanges Ch. Diehl*, I, 1930, pp. 121–140; și de către N. BĂNESCU, „Patriarhul Atanasie I și Andronic II Paleologul, situația religioasă, politică și socială a imperiului", *Academia Română, Buletinul secției istorice.*, XXIII, 1942, pp. 1–28. Câteva texte au fost publicate de mitropolitul de Heliopolis, GHENADIE, în *Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδῶν*, 22, 1952, pp. 227–232, și în *Ὀρθοδοξία*, 27, 1952, pp. 113–112; 28, 1953, pp. 145–150.

[36] Ὀλίγα τῶν ἐγκυκλίων ἐκμελετήσας [„puțin educat în disciplinele din curriculum"], TÉOCTIST, *ed. cit.*, p. 26; cf. *Greg. Ist.*, VI, 5, éd. Bonn, I, 180.

[37] Cf. în acest subiect L. BRÉHIER, *Le Monde byzantin, II. Les Institutions*, Paris, 1949, pp. 493–495.

privire la calea de urmat față de faimoasa companie catalană a lui Roger de Flor sau la proiectele matrimoniale ale fiilor săi. Patriarhul a fost tot atât de sever și față de cler: a desființat sinodul permanent din Constantinopol (σύνοδος ἐνδημοῦσα) care oferea episcopilor pretextul să-și părăsească eparhiile și să vină să se ocupe cu intrigile în capitală, și a restabilit vechea tradiție a sinodului anual.[38] Bogăția unor clerici îi stârnea indignare: „Sunt întotdeauna înclinați să critice, să bombăne în legătură cu sarcinile și liberalitățile.“[39] Nu se teme să condamne cu asprime, numindu-l, pe un anumit episcop care-și făcuse un venit de 800 de monede de aur din bunurile Bisericii, ca și pe un altul care poseda la Constantinopol „o vie, atelaje, o grădină, ateliere și beneficii“[40]. Caută prin toate mijloacele să restabilească disciplina în mănăstiri și să-i facă pe monahi să trăiască în sărăcie și asceză.[41] Monahi-vizitatori, numiți de patriarh, cutreieră mănăstirile căutând să desființeze toate semnele bogăției materiale. „Luau banii din mănăstiri, scrie Pachymeres, confiscându-i ca pe un lucru de păcat, și gândind că astfel vor stinge focul patimii.“[42]. Cu banii aceștia a reușit Atanasie să-i hrănească pe săraci cu prilejul unei mari foamete care a bântuit în Constantinopol.[43] Cum mitropoliții membri ai

---

[38] Vezi textul uneia dintre scrisorile sale publicat de IPS GHENADIE, în a sa *Ἱστορία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου*, Atena, 1953, p. 364; cf. *Greg. Ist.*, VI, 5, ed. Bonn, I, 182.

[39] R. GUILLAND, *op. cit.*, p. 131.

[40] *Ibid.*, p. 132.

[41] Τοὺς τὸν μοναδικὸν καὶ ἄζυγα βίον καὶ καθηγιασμένον ἑλομένους..., *πενίᾳ καὶ ἀκτημοσύνῃ βίῳ παντὶ ἠρημένους συζῆν* [„cei care au îmbrățișat viața monahicească și singuratică și în ascultare..., liniștindu-se, să-și trăiască cu totul viața în sărăcie și înfrânare“], IOSIF KALOTHETIS, *Vie, ed. cit.*, p. 94; Greg. *Ist.*, VI, 5, ed. Bonn, I, pp. 182–183.

[42] Ἀπὸ μονῶν ἐξέλεγον χρήματα, ὡς ὕλην παθῶν ὑποσπῶντες ταῦτα καὶ τὸ πῦρ τῆς ἐμπαθείας ἐντεῦθεν ἀπομαραίνειν δικαιοῦντες, *De Andronico Pal.*, II, 16, ed. Bonn, II, 149.

[43] N. BĂNESCU, *op. cit.*, pp. 25–27.

Sfântului Sinod se opuneau acestor confiscări, Atanasie i-a cerut împăratului să-i alunge din capitală.[44]

ATANASIE ȘI BUNURILE MĂNĂSTIREȘTI

Patriarhul, dacă dăm crezare unei indicații prețioase a lui Pachymeres, a creat totodată un precedent important favorizând sechestrarea bunurilor bisericești în beneficiul necesităților urgente ale statului. Este posibil chiar ca Atanasie să-l fi inspirat în această privință pe Andronic al II-lea, cu care avea relații personale constante și care n-ar fi îndrăznit să ia de unul singur o măsură atât de radicală. De la Alexis Comnenul, într-adevăr, niciun împărat nu se mai atinsese de bunurile Bisericii.[45] Pachymeres relatează că „a părut foarte necesar, dat fiind evenimentele și situația afacerilor, să se ia singura măsură care rămăsese posibilă: s-a hotărât ca bunurile date în *pronoia* mănăstirilor, bisericilor și anturajului împăratului să fie retrase de la stăpânii lor și date militarilor... Din partea patriarhului, s-a trimis suveranului o crenguță de măslin, fără nicio scrisoare: putea așadar să acționeze cum credea mai bine, mulțumită marii încrederi pe care i-o acorda patriarhul“[46]. Era vorba, într-adevăr, de o măsură locală destinată să oprească în Asia înaintarea rapidă a turcilor, iar Pachymeres adaugă că secularizarea a rămas în stadiul de proiect, căci funcționarii imperiali

---

[44] Cf. scrisoarea către Andronic al II-lea, Paris, *Suppl. gr.*, 516, ff. 141–141^v (text cu numeroase erori la GHENADIE, *op. cit.*, p. 380).

[45] Vezi îndeosebi P. CHABANIS, „The monastic properties and the state in the Byzantine Empire“, în *Dumbarton Oaks Papers*, 4, 1948, pp. 69–72, 111.

[46] Textul lui Pachymeres (*De Andr. Pal.*, V, 9, ed. Bonn, p. 390) nu este dintre cele mai clare și traducerea noastră nu este decât o ipoteză în ceea ce privește ultima propoziție (cf. interpretările lui P. CHARANIS, *op. cit.*, p. 111, și I. ȘEVCENKO, „Nicolas Cabasilas' «antizealot» discourse: a reinterpretation“, în *Dumb. Oaks Papers*, IX, 1957, p. 157, n. 125). Sensul general este însă limpede: Atanasie aprobă măsura, dar fără să publice un document formal în legătură cu aceasta.

însărcinați cu punerea în practică a acestei măsuri nu putuseră ajunge la timp.[47]

INFLUENȚA SA

Faptul că Atanasie a fost foarte venerat de Grigorie Palama și de anturajul acestuia merită să ne rețină atenția. Într-adevăr, prea adesea se simplifică extrema complexitate a evenimentelor politico-religioase din sec. al XIV-lea, explicând succesul isihasmului printr-o intersectare a intereselor marii nobilimi feudale cu cele ale mănăstirilor cu proprietăți. Este adevărat că guvernul imperial a căutat să folosească în propriul său interes pământurile aparținând Bisericii, dându-le militarilor, și că unii monahi au protestat față de aceste măsuri. Dar sechestrări ale bunurilor mănăstirești au avut loc și atunci când Cantacuzino, marele feudal, apărătorul isihaștilor, se afla la putere în calitate de Mare Domestic, sau când se proclamase împărat.[48] Niciodată, din câte știm, nu s-a auzit vreun protest din partea conducătorilor partidei isihaste față de aceste politici, fie că venea de la Cantacuzino, fie de la adversarii săi. Singurul text care pare a se ridica cu vehemență împotriva sechestrărilor de bunuri mănăstirești este *Discursul* lui Nicolae Cabasilas. Până la recentul studiu al lui I. Șevcenko asupra acestui text, s-a putut crede că faimoșii zeloți ar fi combătut tocmai din acest motiv partida palamită: or, se constată astăzi că nu există niciun document care să afirme că zeloții ar fi sechestrat sistematic bunurile mănăstirești.[49] Textul lui Nicolae Cabasilas nu vorbește de zeloți, ci, foarte probabil, de guvernul de la Constantinopol condus de

---

[47] *Ibid.*

[48] Un exemplu la 1330–1331 e semnalat de G. OSTROGORSKI, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles, 1954, p. 155; un alt exemplu, datând din epoca războiului civil din 1341–1347, de SOLOVIEV-Mošin, *Grčke povelje Srpskich vladara*, Belgrad, 1936, n. 21 (Dușan restituie unei mănăstiri satul confiscat de către sebastocratorul Ioan, rudă a lui Cantacuzino).

[49] I. ȘEVCENKO, *op. cit.*, p. 151.

marele duce Apokaukos și de patriarhul Ioan Calecas. Cabasilas, tânăr umanist, reprezentant al aristocrației bizantine și partizan al lui Cantacuzino, era adversarul acestui guvern, dar nu e sigur să fi fost, în jur de 1342/1343 – perioadă în care și-a redactat *Discursul* – un purtător de cuvânt al lui Palama.[50] Așadar, nimic nu dovedește că isihaștii îi împărtășeau punctele de vedere în problema secularizării[51]. De altfel, chiar dacă l-am putea considera un manifest al palamiților, acest *Discurs* se aplică în cazul anume al lui Ioan Calecas și poate să fi fost provocat de împrejurări speciale, ca de pildă persecuțiile la care erau supuși călugării din motive doctrinare și modul în care patriarhul își exercita autoritatea.

Problema bunurilor bisericești a jucat un rol important de-a lungul întregului secol XIV. În 1367, de exemplu, împăratul Ioan al V-lea i-a cerut patriarhului Filotei, principalul discipol al lui Palama, să-i cedeze două sate care aparțineau Sfintei Sofia. Patriarhul a răspuns printr-o scrisoare politicoasă, în care enunța doctrina canonică oficială potrivit căreia patriarhul și episcopii nu sunt proprietarii, ci doar păzitorii bunurilor care aparțin Bisericii și nu au prin urmare niciun drept să le înstrăineze.[52] Scrisoarea se încheie însă într-un mod neașteptat: „Dar dacă sfântul împărat dorește să ia aceste sate cu propria sa autoritate, să facă ceea ce dorește, el este cel care le-a dăruit Bisericii și dacă el dorește să le ia, să le ia; el are puterea (ἐξουσία) să acționeze în acest domeniu potrivit voii sale. Noi înșine nu o vom face niciodată, orice s-ar întâmpla."[53]

Acest răspuns din partea patriarhului Filotei este interpretat în general drept un refuz categoric al cererii imperiale.[54] Ni se pare însă identic, cât privește fondul, cu creanga de măslin trimisă

---

[50] Vezi *Infra*, p. 124.

[51] I. ȘEVCENKO citează un anumit număr de puncte asupra cărora învățătura *Discursului* contrazice practica patriarhilor isihaști Isidor, Calist și Filotei (*op. cit.*, pp. 148–150).

[52] Doctrină juridică exprimată, tot în timpul lui Filotei, printr-o constituție sinodală, MIKLOSICH ȘI MÜLLER, I, 513–514 = PG, CLII, 1418D–1420A.

[53] *Ibid.*, I, 507–508 = PG, CLII, 1416A.

[54] P. CHARANIS, *op. cit.*, p. 115; G. OSTROGORSKI, *op. cit.*, p. 160.

de Atanasie I lui Andronic al II-lea cu şaizeci de ani înainte. Cu de la sine putere, patriarhul nu putea admite sechestrarea bunurilor Bisericii, cărora nu le era, teoretic, decât depozitar, dar putea foarte bine să tolereze – ba chiar să aprobe – un act unilateral al împăratului. Interpretarea noastră pare confirmată de faptul că, patru ani mai târziu, în 1371, când, după faimoasa victorie turcească de la Mariţa, guvernul a luat *jumătate* din pământurile bisericeşti pentru a le distribui militarilor cu titlu de *pronoia*, acelaşi Filotei, patriarh şi atunci, nu a emis nici cel mai mic protest.[55]

Aceste fapte sunt, desigur, insuficiente pentru a afirma că toţi discipolii lui Palama din sec. al XIV-lea au favorizat sechestrarea bunurilor bisericeşti în orice împrejurări şi de către orice guvern. Este important însă de reţinut că isihaştii s-au aflat în mod tradiţional în luptă, mai ales la Athos, cu marile mănăstiri cenobitice, deţinătoare de mari proprietăţi şi beneficiare de favoruri imperiale. Palama însuşi, scriind viaţa Sf. Petru Athonitul, avea să facă apologia vieţii eremitice. De asemenea, numeroasele vieţi de sfinţi pe care le va redacta ucenicul său, patriarhul Filotei, vor fi toate închinate preamăririi isihaştilor care trăiau în grupuri mici şi din munca mâinilor lor. Ele vor relata numeroase episoade în care aceştia, numiţi în fruntea unor mănăstiri cenobitice, vor încerca zadarnic să le reformeze viaţa.[56] A fost şi cazul lui Grigorie, în scurta perioadă în care a fost egumen la Esfigmenu. Isihaştii nu vor fi aşadar înclinaţi să apere bunurile mănăstireşti. Triumful lor din anii 1347 şi 1351 şi puterea pe care au dobândit-o, plasându-şi reprezentanţii la patriarhie şi în majoritatea scaunelor episcopale, nu au oprit nicidecum procesul de secularizare a bunurilor Bisericii. Promotori ai unei independenţe sporite a Bisericii faţă de stat – în tradiţia lui Atanasie I –, palamiţii s-au

---

[55] Vezi G. OSTROGORSKI, *op. cit.*, p. 161.

[56] Vezi de ex. *Viaţa Sfântului Gherman Aghioritul*, 6, 15, 17, unde Filotei ajunge să critice implicit chiar şi regula Sfântului Atanasie de la Lavra, vorbind din propria sa experienţă, întrucât fusese el însuşi egumen acolo (ed. JOANNOU, *Anal. Boll.*, 70, 1952, pp. 77–80, 83–84).

putut opune unor cazuri anume de sechestrare, mai ales când se aflau confruntați cu un guvern ostil ortodoxiei, dar per ansamblu au acceptat aceasta cu ușurință. În ceea ce-l privește pe Filotei, excepționala autoritate pe care a știut s-o confere patriarhiei l-a condus desigur la dorința de a controla procesul secularizării, așa cum voia să controleze, în numele Bisericii, politica imperială. Aceasta explică răspunsul nuanțat pe care i l-a dat lui Ioan al V-lea. Și tot în același sens s-a exercitat influența mișcării isihaste în țările slave, în Bulgaria, Serbia, și mai ales în Rusia. Isihaștii ruși îndeosebi vor fi partizanii hotărâți ai sărăciei monahale și vor aproba în mod categoric politica de sechestrare: primul impuls în acest sens va fi dat de mitropolitul Ciprian al Kievului (1390–1406), fost discipol al isihaștilor în Bulgaria.[57]

NATURA ÎNNOIRII ISIHASTE

Oprindu-ne ceva mai mult asupra autorităților spirituale la care Palama însuși face referire pentru a-și susține învățătura, am dorit mai ales să arătăm că isihasmul bizantin din sec. al XIV-lea nu a fost nicidecum o mișcare de mistică ezoterică și de exaltare nesănătoasă. A fost o deșteptare spirituală care atingea toate aspectele vieții creștine: atât desăvârșirea lăuntrică, cât și viața sacramentală sau mărturia socială. Grigorie Cipriotul în teologie, Teolipt în spiritualitate și în ecleziologie, Atanasie în viața practică au insuflat o viață nouă în cadrul străvechi și sclerozat al societății creștine din Bizanț.

Se va remarca de asemenea că într-un context cultural diferit și în împrejurări istorice foarte speciale, viața religioasă bizantină a acelor vremuri urmează o cale nu prea diferită de cea a Apusului contemporan: în paralel cu progresele unui umanism profan mai mult sau mai puțin păgânizant, în mediile monastice se manifestă

---

[57] În legătură cu acest subiect, vezi studiul nostru, *Une controverse sur le rôle social de l'Eglise*, Chevetogne, 1956.

o mișcare de redeșteptare duhovnicească și de maximalism creștin, exercitând o mare influență. Această mișcare avea să triumfe în Răsărit, iar triumful ei va permite creștinătății răsăritene să supraviețuiască sub jugul turcesc și să rămână mult timp străină de criza secularismului provocată de Renaștere în Apus.

Am văzut mai sus că Palama pomenește numele lui Teolipt și al lui Atanasie în legătură cu practica metodei psihotehnice de rugăciune. Această metodă părea, într-adevăr, majorității contemporanilor un element firesc al spiritualității monastice. Chiar și oameni de acțiune precum cei doi ierarhi au recomandat-o. Oricare i-ar fi originile, metoda era cunoscută în cercuri monahale foarte largi și interpretată într-un fel perfect conform cu tradiția spirituală a Răsăritului[58]: Varlaam Calabrezul a fost, practic, singurul care a atacat-o, iar asupra acestui punct s-au lepădat de el și Akindin, și antipalamiții ulteriori.

MUNTELE SFÂNTUL AUXENȚIU

Alături de Teolipt și de Atanasie, Palama citează multe alte nume de monahi contemporani care aparțineau aceleiași școli: Nil, originar din Italia, Seliotis, Ilie, Gavriil, Atanasie Lepentrinos.[59] Majoritatea acestor nume ne sunt cunoscute: este vorba de monahi de la Muntele Sf. Auxențiu, situat pe malul răsăritean al Bosforului, nu departe de Calcedon.[60] Atanasie Lepentrinos era unul din capii partidei arsenite în 1284 și participase în această calitate la conferințele de la Adramyttion, unde Andronic al II-lea a căutat să restabilească pacea în Biserică.[61] Nil, „italianul", trebuie identificat

---

[58] Cf. *Infra*, p. 201 sq.

[59] *Tr.*, I, 2, 12; II, 2, 3.

[60] Cf. *Viața lui Atanasie I* de Teoctist, ed. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, p. 9 = ed. S. DELEHAYE, p. 51; vezi și J. PARGROIRE, „Le Mont Saint-Auxence. Etude historique et topographique", în *Revue de l'Orient chrétien*, 8, 1903, pp. 553–555; cf. ediția noastră a lucrării *Défense des hésychastes*, de Palamas, Introd., pp. XLI–XLII

[61] PACHYMERES, *De Andr. Pal.*, I, 21, ed. Bonn, II, pp. 59–64.

probabil cu unul dintre dascălii lui Teolipt al Filadelfiei, despre care ne vorbește Nichifor Chumnos.[62] Este tot atât de posibil să fie vorba despre monahul Nil, „venit din Sicilia“, despre care ne vorbește Pachymeres, dându-ne amănunte interesante în legătură cu el.[63] Nil învăța că nu trebuie făcută milostenie celor care erau deja destul de bogați; Pachymeres prezintă această învățătură drept o enormitate pe care Nil o propovăduia spre „nefericirea Imperiului Roman“ (ἐπὶ κακῷ τῆς τῶν Ῥωμαίων πολιτείας); această violență a lui Pachymeres în a condamna o învățătură de bun-simț se explică prin context: ucenicii lui Nil se introduseseră în 1264 în anturajul despotului Ioan Paleologul „iubitorul de monahi“ (ἔχων τὸ φιλομόναχον) și puseseră stavilă mărinimiei acestuia (σύγχυσίς τις ἐπὶ μικρὸν περὶ τὰς τῶν οἰκείων δόσεις ἐκ τῆς ἐκείνων διδασκαλίας ἐπηκολούθει [urma o oarecare influență din partea învățăturii acelora în direcția reducerii dăruirii bunurilor proprii]); câteva rânduri mai departe, Pachymeres observă că, „în regiunea Meandrului“, „mari mănăstiri se aflau sub patronajul despotului“ (μεγάλαι μοναὶ ὑπὸ σκοπῷ καὶ φύλακι τῷ δεσπότῃ συνίσταντο).[64] Aceste pasaje din Pachymeres, celelalte informații pe care le avem despre Nil, îndeosebi legătura sa, la Muntele Sf. Auxențiu, cu Atanasie I, pentru care Pachymeres nutrește o aversiune la fel de mare, ne fac să presupunem că monahul „italian“ făcea parte din cercul de monahi care, în timpul patriarhatului lui Atanasie, s-au făcut promotorii sărăciei monastice. Centrul lor se afla la Muntele Sf. Auxențiu și tot acolo și-a început viața monahală primul părinte duhovnicesc pe care Palama l-a avut la Muntele Athos, Nicodim, un isihast care ținea de Vatopedu.[65]

Nu dispunem de documente pentru a preciza mai amănunțit atmosfera duhovnicească în care a crescut Palama. Este însă

---

[62] *Encomion* de Théolepte, ed. BOISSONADE, *Anecdota Graeca*, V, Paris, 1835, pp. 217–218.

[63] Identificarea a fost propusă de J. PARGROIRE, *op. cit.*, pp. 553–554.

[64] *De Michaele Pal.*, III, 21; ed. Bonn, I, pp. 218–219.

[65] FILOTEI, *Encomion*, col. 566A.

incontestabil că mediul monastic în care s-a încadrat foarte curând era elementul duhovnicesc cel mai viu din societatea bizantină. Acestui mediu îi datora Biserica autoritatea sa mereu crescândă într-un imperiu care slăbea din ce în ce mai mult sub loviturile dușmanilor din afară și conflictele interne.[66] Acest mediu a dat într-adevăr Bisericii cei mai buni ierarhi ai epocii și tot el, în ajunul căderii imperiului, a permis creștinătății bizantine să promoveze în țările slave, mai ales în Bulgaria și în Rusia, o amplă reformă liturgică și o deșteptare a spiritualității tradiționale: patriarhul Eftimie de Târnovo, mitropolitul Ciprian al Kievului, marele stareț Nil de la Sora au fost urmașii isihasmului bizantin.[67]

MONAHI ȘI UMANIȘTI

Așa cum s-a subliniat în repetate rânduri, monahismul bizantin, în ansamblul său, era opus în mod tradițional studiilor pur profane. La sfârșitul sec. al XIII-lea, acestea înfloreau la Constantinopol, iar între monahi și umaniști era inevitabilă o anumită tensiune. Teodor Metochites[68], Mare Logofăt sub Andronic al II-lea și umanist eminent, restabilise în Bizanț tradiția lui Fotie și a lui Psellos. În pofida caracterului său aristocratic și ușor artificial, estetismul său rafinat și atticismul forțat al operelor literare care-l oglindesc și care contrastează cu caracterul popular al monahismului, umanismul bizantin, dacă s-ar fi putut dezvolta liber, ar fi dus cultura bizantină

[66] Cf. G. OSTROGORSKI, *Histoire de l'Etat byzantin*, Paris, 1956, p. 509.

[67] Vezi mai ales P. SYRKU, *Pentru istoria corectării cărților în Bulgaria în sec. XIV- – Epoca și viața patriarhului Eftimie de Trnovo* (în rusă), Sankt-Petersburg, 1890; K. RADCENKO, *Mișcarea religioasă și literară în Bulgaria în epoca dinaintea cuceririi turcești* (în rusă), Kiev, 1898; J. MEYENDORFF, *Une controverse sur le rôle social de l'Eglise. – La querelle des biens ecclésiastiques au XVI^e siècle en Russie*, Chevetogne, 1956 (extras din *Irénikon*, 1955 și 1956; indicații bibliografice).

[68] Vezi studiul foarte bun al lui H.G. BECK despre Metochites și epoca sa, *Théodoros Metochites. - Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München, 1952.

în direcția urmată de Italia și, după ea, de întreaga Europă apuseană. Soarta acestui umanism a fost de a fecunda Renașterea italiană și de a se lovi, chiar în Bizanț, de rezistența înverșunată a monahilor.

Ca orice mișcare populară, isihasmul bizantin nu a fost întotdeauna străin de un anumit obscurantism. De fapt, separarea între palamiți și antipalamiți nu coincidea neapărat cu opoziția dintre umaniști și antiumaniști: sunt exemple, și dintre cele mai strălucite, de palamiți umaniști (Nicolae Cabasilas) și de antipalamiți de formație monastică (Grigorie Akindin). De altfel, umanismul bizantin nu a fost total măturat de valul palamit și a putut produce în sec. al XV-lea fenomene atât de uimitoare, ca neopăgânismul lui Gemistos Plethon.

Și totuși, principiile în cauză în disputa dintre Varlaam și Palama erau cele care vesteau deja timpurile moderne și tot ele departajau adesea adepții palamismului de adversarii acestuia: umaniștii preconizau într-adevăr un fel de autonomie a rațiunii umane, independența sa față de un Dumnezeu pe care-L concepeau ca pe o Ființă inaccesibilă și de nepătruns. Unirea între Dumnezeu și om, realizată o dată pentru totdeauna în Persoana lui Hristos, și lucrarea dumnezeiască, efectivă și reală, în sânul omenității regenerate prin botez nu mai jucau un rol determinant în gândirea acestora. Cât privește isihaștii, aceștia apărau o concepție a creștinismului moștenită de la Sfinții Părinți, care nu lăsa nicio formă de activitate omenească în afara domeniului de acțiune a lui Dumnezeu: ideea unei «colaborări» (συνεργία) depline între aceste două activități constituie, de fapt, mesajul propriu palamismului. Biserica Ortodoxă, aprobând doctrina palamită în 1351 și trecându-l pe Grigorie Palama în rândul Sfinților săi Părinți, a condamnat solemn secularismul timpurilor moderne, opunându-i un ideal umanist propriu creștinismului.

Capitolul al doilea

ANII TINEREȚII

Grigorie Palama făcea parte dintr-o familie aristocratică din Asia Mică, emigrată la Constantinopol la sfârșitul sec. al XIII-lea.[1] Tatăl său, Constantin Palama, era senator și făcea parte dintre apropiații împăratului Andronic al II-lea cel Bătrân. Acesta i-a încredințat chiar educația nepotului său, viitorul împărat Andronic al III-lea și, potrivit lui Filotei, Constantin se bucura de multă stimă din partea elevului său. Familia Palama nu pare așadar să fi fost amestecată în disputele care au sfâșiat neamul Paleologilor la începutul sec. al XIV-lea.[2]

Grigorie s-a născut în 1296[3], fiind primul copil într-o familie numeroasă. Biograful său ne descrie, într-o povestire stilizată, dar verosimilă în ansamblu, atmosfera de mare evlavie care domnea în familia sa, o evlavie de tip monastic, centrată pe „rugăciunea curată“: tatăl său o practica până și în ședințele Senatului, ajungând

---

[1] FILOTEI, *Encomion*. col. 553D; CANTACUZINO, *Ist.*, II, 39, ed. Bonn, I, 545.â

[2] FILOTEI, *ibid.*, col. 554CD.

[3] D. STĂNILOAE, *Palama*, p. 7; cf. K.I. DYOVOUNIOTIS, Τὸ ἔτος τοῦ θανάτου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, în Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀθήνεσι Πανεπιστημίου, I, 1924, p. 74.

chiar să nu audă cuvintele pe care i le adresa împăratul.[4] Evlaviosul Andronic al II-lea nu-l ținea de rău și îi îngăduia chiar să intervină în treburile familiei imperiale: așa că, atunci când Constantin, al doilea fiu al lui Andronic, a năpăstuit văduva unui om sărman, tatăl lui Grigorie i s-a împotrivit fățiș.[5]

Grigorie avea exact aceeași vârstă cu nepotul împăratului, viitorul Andronic al III-lea, a cărui educație îi era încredințată tatălui său. Când Constantin a murit, în jurul anului 1303[6], împăratul a luat în grija sa educația băiatului: familiar al palatului[7], Grigorie a avut desigur legături de prietenie cu tânărul principe, care avea să-l sprijine mai târziu, odată urcat pe tronul bunicului său.

STUDIILE

Filotei ne dă unele lămuriri cu privire la studiile urmate de Grigorie sub patronajul lui Andronic al II-lea. „Obținând cele mai mari succese atât la gramatică, cât și la retorică, Grigorie era admirat de toți, chiar și de cei care erau pe atunci îndrumători și maeștri ai cuvântului." A studiat de asemenea și „fizica, logica și toată știința lui Aristotel"[8]. Se poate ca aceste studii să le fi urmat la Universitatea imperială: împăratul îl destina într-adevăr unor funcții înalte în stat[9] și știm, de altfel, că principalul său dascăl în domeniul științelor profane era Teodor Metochites, Mare Logofăt, conducătorul universității.[10]

---

[4] FILOTEI, *Encomion*. col. 555BC.

[5] *Ibid.*, col. 555C–556A.

[6] Când Palama avea șapte ani (*ibid.*, col. 558C; NIL, *Encomion*, col. 659A).

[7] Κἀν τοῖς βασιλείοις τραφείς τε καὶ παιδευθείς [„hrănit și educat împreună cu cei din jurul împăratului"], *Réfutation du tome du patriarche d'Antioche, Coisl.* 99, fol. 145; cf. FILOTEI, col. 559BC; CANTACUZINO, *Ist.*, II, 39, ed. Bonn, I, p. 545.

[8] Τοιοῦτος ἔν γε τοῖς φυσικοῖς τε καὶ λογικοῖς καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς Ἀριστοτελικοῖς ὤφθη, col. 559D.

[9] *Ibid.* col. 561CD.

[10] L. BRÉHIER, *Civilisation byzantine*, p. 483.

Studiile urmate în acest așezământ nu erau destinate să-l pregătească pe Grigorie pentru a ajunge om al Bisericii; după cum au arătat lucrări recente, învățământul profan de la Universitate era prin tradiție deosebit de studiile pe care viitorii clerici le urmau la Școala Patriarhiei.[11]

În cursul controversei religioase care-l va opune pe Palama umaniștilor vremii sale, adversarii săi vor pune adesea la îndoială nivelul studiilor urmate de viitorul dascăl al isihasmului. Varlaam avea să insinueze că nu este decât un „ignorant fără educație“[12], Gregoras îl va trata drept „analfabet“[13] și îi va reproșa că a abandonat studiile înaintea vârstei de cincisprezece ani.[14] Pentru a respinge afirmația lui Gregoras, teologul isihast citează o întâmplare de când avea șaptesprezece ani, adică în jur de 1213, într-o lucrare în care vorbește despre sine la persoana a treia: „Rugat într-o zi de marele împărat Andronic, strămoșul împăraților, să vorbească despre logica lui Aristotel, Palama, în vârstă de șaptesprezece ani, a filosofat atât de mult și de bine, încât toți înțelepții care-l înconjurau atunci pe împărat au exultat; cât privește pe Marele Logofăt (Teodor Metochites), acest înțelept universal, a fost cuprins de admirație și i-a spus împăratului: dacă Aristotel însuși era aici în carne și oase, l-ar fi lăudat. Și a adăugat: iată cum ar trebui să fie toți cei care doresc să învețe *Logica* lui Aristotel.“[15]

---

[11] Vezi F. FUCHS, *Die höheren Schulen*, S. 35–41, 54–62; L. BRÉHIER, „L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance“, în *Revue d'Hist., et de phil. rel.*, XXI (1941), pp. 41 sq., 56–59.

[12] Ἀμαθὴς καὶ ἀπαίδευτος, *Première lettre à Palamas*, éd. G. SCHIRÒ, *Epistole greche*, p. 253.

[13] *Hist. Byz.* XXX, 20, ed. Bonn, III, 282. De asemenea Akindin, care relatează cuvintele lui George Lapithes: Ἀμαθοῦς ἄγαν ὄντος καὶ μηδὲ τὰς πρώτας ἀρχὰς τῆς φιλοσοφίας εἰδότος, μηδὲ τί ἐστιν ἐπιστήμη καὶ ὅπως γίνεσθαι πέφυκεν ἐπισταμένου [„Fiind ignorant și necunoscând principiile prime ale filosofiei, nici ce este știința și cum devine cineva învățat“], *Scrisoare către un anonim*, ed. LOENERTZ, p. 106.

[14] *Ibid.*, 22, p. 283.

[15] Δεῆσαν γοῦν ποτε παρὰ βασιλεῖ τῷ μεγάλῳ Ἀνδρονίκῳ, τῷ προπάππῳ τῶν βασιλέων ἐκείνῳ, περὶ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς

Această remarcă probabil autentică a lui Teodor Metochites nu ne spune prea multe despre adevăratul program de studii al lui Palama la Constantinopol. Mai revelator este faptul că nici Filotei, nici Palama însuși nu vorbesc despre Platon, nici de autorii neoplatonicieni ca făcând parte din acest program. Metafizica platoniciană urma de obicei, în programul universităților bizantine, studiului lui Aristotel. Este, deci, puțin probabil ca Grigorie să-și fi continuat studiile dincolo de ἐγκύκλιος παίδευσις, care era programul elementar și general pe care orice om cultivat, cleric sau laic, îl învăța la școală și care nu includea lectura lui Platon.[16]

Vom găsi confirmarea acestui fapt chiar în operele sale. Palama afirmă, într-adevăr, în numeroase rânduri, că filosofia profană nu este folositoare decât ca pregătire pentru „adevărata filosofie“ creștină și că ar fi condamnabil să te ocupi de ea prea mult timp.[17] El caută astfel să se conformeze deciziei sinodale luate în sec. al XI-lea, cu prilejul procesului lui Italos, și inserată în Sinodiconul Ortodoxiei[18]. Când Nichifor Gregoras se referă la exemplul lui Moise care, potrivit lui Grigorie de Nyssa, a studiat științele profane la egipteni[19], Grigorie o recunoaște, dar constată că Moise

---

πραγματείας εἰπεῖν, ἑπτακαιδεκέτην ὄντα, τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα φιλοσοφῆσαι τὸν Παλαμᾶν, ὡς ἐκπλῆξαι τοὺς περὶ τὸν βασιλέα τηνικαῦτα συνειλεγμένους σοφούς, καὶ τὸν πολὺν καὶ τὰ πάντα σοφὸν λογοθέτην ἐκεῖνον τὸν μέγαν, ὅλον γεγονότα τοῦ θαύματος, εἰπεῖν πρὸς τὸν βασιλέα· «Καὶ Ἀριστοτέλης αὐτός, εἴγε περιὼν παρῆν, ἐπῄνεσεν ἄν» καὶ προσθεῖναι „Τοιούτους ἔδει τὴν φύσιν εἶναι τοὺς τὴν λογικὴν πραγματείαν Ἀριστοτέλους μετιέναι προῃρημένους", *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 236; cf. FILOTEI, *Encomion*, col. 559D–560A.

[16] ἐγκύκλιος παίδευσις era alcătuit în esență din *trivium* și *quadrivium*, vezi F. FUCHS, *op. cit.*, pp. 41–50; cf. „Les débuts de la controverse hésychaste", în *Byzantion*, XXIII, 1953, pp. 98–99.

[17] Vezi de ex., *Tr.*, I, *1*, §§ 4, 7, 8, 9, 12, 20; II, *1*, §§ 16, 27; II, *3*, §§ 3, 71, 75.

[18] Sinodiconul îi anatematizează pe „cei care se dedau întru totul științelor elenice și nu le practică doar ca exercițiu (πρὸς παίδευσιν μόνον), ci îmbrățișează părerile lor ușuratice" (*Triodion*, ed. Atena, 1930, p. 148).

[19] SF.GRIGORIE DE NYSSA, *Viața lui Moise*, I, *18*, PG, XLIV, col. 305A (ed. DANIÉLOU, Paris, 1955, p. 8); GRÉGORAS, *Ist.* XXX, 21, ed. Bonn, p. 283.

„nu s-a îndeletnicit cu științele profane decât înainte să ajungă la vârsta adultă; tot așa, și Palama la vârsta aceea a stârnit admirația generală pentru că se ocupa cu astfel de studii“[20]. Era pe când avea șaptesprezece ani: nu întâmplător relatează Palama anecdota cu Metochites exact din acea epocă a adolescenței sale. Filotei ne povestește într-adevăr că a părăsit lumea „când ajunsese la vârsta adultă“[21]; astfel, vrea să arate că Palama s-a conformat el însuși principiilor pe care le enunțase în mai multe rânduri în scrierile sale: după ce și-a dezvoltat facultățile naturale, atât cât era îngăduit, și după ce a făcut să fie remarcate de Metochites, Magistrul incontestabil al umaniștilor bizantini din sec. al XIV-lea – viitorii săi adversari –, Grigorie a renunțat la filosofia profană.

Aceste studii strălucite, dar întrerupte destul de timpuriu, au marcat totuși opera lui Palama. El a rămas mereu în legătură cu umaniști: Akindin relatează că le-a slujit de intermediar între el și Gregoras pentru un schimb de cărți.[22] Când este cazul, citează din autorii antici, Homer, Hesiod, Platon[23], neoplatonicieni, ca Diogene Laertios și Porfir[24]; este adevărat că pentru a-i condamna sau a face ironii la adresa lor. În scrisorile sale către Varlaam, dovedește o cunoaștere destul de profundă a *Topicelor* lui Aristotel. Deși afirmă că „a părăsit cercetarea și ambiția literară“, recunoaște lesne că are „înclinații naturale spre o vorbire plăcută“[25] și recurge

---

[20] Ἐγυμνάσθη μέντοι καὶ Μωϋσῆς τοῖς ἔξω μαθήμασιν, ἀλλ'ἕως ἀτελὴς ὑπῆρχε τὴν ἡλικίαν, ὥσπερ καὶ Παλαμᾶς κατ'ἐκείνην τὴν ἡλικίαν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις ἐθαυμάζετο παρὰ πάντων, *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 236. Palama se referă aici la un alt pasaj din *Viața lui Moise* de GRIGORIE DE NYSSA (II, 10, col. 329B, ed. DANIÉLOU, p. 34).

[21] *Encomion*, col. 562A.

[22] *Epistolă către Gregoras*, Introd. la *Ist.* lui Gregoras, ed. Bonn, I, LXX, (PG, CXLVIII, 69).

[23] *Tr.*, I, *1*, § 15; II, *3*, § 4; *Scrisoarea I către Varlaam*, ed. PAPAMIHAIL, în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XIII (1914), p. 45.

[24] *Ibid.*, pp. 465, 470.

[25] *Tr.* III, *1*, § 2

uneori la acele clişee şcolăreşti atât de dragi bizantinilor („graţiile attice care împodobesc asemenea unor flori pajiştea cuvântărilor“[26]).

Trebuie să recunoaştem, spre lauda dascălului isihast, că, în general, îi repugnă atticismul artificial şi verbalismul pur, la modă în cercurile umaniste. Ansamblul operei sale este inspirat mai ales de literatura ascetică şi mistică a Părinţilor greci.

VOCAȚIA MONAHALĂ

Potrivit lui Palama, starea monastică este incompatibilă cu îndeletnicirile profane şi o afirmă foarte limpede: „Nu împiedicăm pe nimeni să se iniţieze în educaţia profană dacă doreşte, în afară de cazul că a îmbrăţişat viaţa monahală.“[27] „Cum să ajungă omul lăuntric monah, se întreabă el, potrivit singurei vieţi superioare, dacă nu transcende lumea creată şi toate studiile omeneşti şi din toate puterile sale nu tinde către Dumnezeu, într-un chip unic şi monahal?...“ Și respinge de îndată obiecţia adversarului său: „Domnul nu a interzis anume studiile literare. Dar nici căsătoria nu a interzis-o, nici consumul de carne sau coabitarea cu oameni căsătoriţi... Multe lucruri sunt practicate de creştini fără a risca vreo condamnare, fiind totodată strict interzise monahilor din pricina felului lor special de viaţă.“[28] Palama a adoptat astfel, faţă de studiile profane, atitudinea formală şi riguroasă a majorităţii monahilor bizantini. La el, această atitudine nu se întemeia pe un obscurantism de principiu, ci pe o concepţie maximalistă a monahismului: monahul nu este un creştin obişnuit, ci un prooroc care, prin modul său de viaţă special, vesteşte prezenţa în această lume a

---

[26] Ἀττικαὶ γὰρ χάριτες καὶ ὀνομάτων κάλλη καὶ παρισότητες οἷον ἄνθη τὸν λειμῶνα τῶν λόγων καταγλαΐζουσιν, *Contra lui Gregoras*, III, *Coisl.* 100, fol. 266.

[27] *Tr.*, I, *1*, § 12.

[28] *Tr.* II, *1*, § 35.

Împărăției lui Dumnezeu, care transcende toate valorile lumești, chiar și pe cele mai autentice.

Vocația monahală a lui Grigorie a fost pregătită încă din copilărie de evlavia părinților săi, care erau zilnic în preajma monahilor și le încredințau copiii spre îndrumare duhovnicească de îndată ce aceștia învățau să vorbească.[29] După decesul tatălui său, care a fost și el tuns în monahism pe patul de moarte[30], Grigorie, îndeletnicindu-se și cu studiile profane, a continuat să frecventeze părinți duhovnicești care i-au determinat vocația definitivă. Mai întâi au fost monahi athoniți, în timpul șederii lor la Constantinopol,[31] apoi dascălul duhovnicesc cel mai renumit din acea vreme, Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, cel care avea să-l inițieze în „sfânta trezvie" (ἱερὰ νῆψις) și în „rugăciunea minții"[32].

În jurul vârstei de douăzeci de ani[33] – așadar în jur de 1316 –, Grigorie a hotărât să părăsească lumea definitiv. Moștenitor al răspunderilor și al averii tatălui său, întâiul născut dintr-o familie

---

[29] *Encomion*, col. 557A.

[30] *Ibid.*, col. 558A.

[31] *Ibid.*, col. 560BD.

[32] *Ibid.*, col. 561A. S-a putut pune la îndoială această informație dată de Filotei, presupunând că Teolipt murise în 1310–1315 (S. SALAVILLE, „Formes de prière d'après un Byzantin du XIV^e siècle", în *Echos d'Orient*, XXXIX, 1940, p. 2, nota 1). De fapt, moartea lui Teolipt nu poate fi situată înainte de 1320 (același autor în „Un directeur spirituel à Byzance au début du XIV^e siècle. Théolepte de Philadelphie", în *Mélanges J. de Ghellinck*, II, *Museum Lessianum*, *sect. hist.*, 14, 1951, p. 878; cf. V. LAURENT, *Echos d'Orient*, XXVI, 1927, p. 147, n. 31).

[33] Τὸν ἔφηβον ὑπερβεβηκὼς ἤδη [„după ce împlinise deja vârsta majoratului (ἔφηβος indica pe tinerii care împliniseră vârsta la care puteau fi înregistrați ca cetățeni; această vârstă a variat în funcție de epocă, MP)], FILOTEI, *Encomion*, col. 562A. Această indicație vagă a biografului nu permite, numai ea, să afirmăm cu M. JUGIE („Palamas, Grégoire", în *Dict., de théol., cath.*, XI, 2, col. 1736) și D. STĂNILOAE (*op. cit.*, p. 11), că Palama avea 21 de ani când a părăsit Constantinopolul. Ea înseamnă „ieșind din adolescență" și s-ar putea referi la o vârstă chiar sub 18 ani. Autorul *Sinaxarului* din a doua duminică din Post precizează totuși că Palama avea „în jur de 20 de ani" (εἰκοσαέτης ποῦ γεγονώς) atunci când s-a hotărât să părăsească lumea.

numeroasă, el a rezolvat dificultăţile legate de plecarea sa într-un mod caracteristic pentru o familie bizantină evlavioasă: le-a cerut tuturor celor apropiaţi să-i urmeze exemplul. Astfel, mama sa – Kalli, devenită Kalloni – şi cele două surori, Epiharis şi Teodota, împreună cu cei mai buni dintre slujitori, au intrat în mănăstiri din Constantinopol.[34] Cât priveşte pe cei doi fraţi mai mici, Macarie şi Teodosie, aceştia au hotărât să-l urmeze la Athos. Andronic al II-lea a încercat să-l reţină pe Grigorie în slujba sa, făgăduindu-i bogăţii şi onoruri, dar hotărârea luată de tânăr era definitivă.

ÎNTÂLNIREA CU MESSALIANISMUL

Plecaţi în toamnă din capitală, cei trei fraţi nu au izbutit să ajungă la Sfântul Munte înainte de venirea iernii, astfel că au rămas câteva luni la Muntele Papikion, la jumătatea drumului între Constantinopol şi Salonic, la frontierele Traciei şi Macedoniei[35]; Muntele Papikion era renumit încă din sec. al XI-lea pentru numeroasele aşezăminte monahale care se aflau acolo[36], printre care un text semnalează bogata mănăstire Sf. Gheorghe.[37] Filotei relatează o informaţie interesantă cu privire la şederea celor trei fraţi la Muntele Papikion: pe un munte vecin, povesteşte el, locuiau nişte oameni care, de mai multe generaţii, erau infectaţi cu ereziile „marcionistă şi messaliană"[38]: este vorba desigur de bogomili,

---

[34] FILOTEI, ibid., cf. col. 558CD, 572CD.

[35] FILOTEI, ibid., cf. col. 562BC.

[36] CINNAMOS, ed. Bonn, p. 265; NICETAS CHONIATES, ed. Bonn, pp. 187, 557, 558–559, 704. Pentru localizarea Muntelui Papikion, vezi S. KYRIAKIDÈS, „Τὸ Παπίκιον ὄρος", în *Ἀθηνᾶ*, 35 (1923), 219–225.

[37] Vezi *Typikon*-ul lui Grigorie Pacurianos pentru mănăstirea Petritzos (Bačkovo), text grecesc publicat de L. PETIT, în *Vizantijskij Vremennik*, XI, 1904, *Priloženie*, nr. 1, p. 10; cf. text georgian şi trad. lat. recent publicate de M. TARCHNIŠVILI în *Corpus script. christ. orient.*, *Scriptores iberici*, vol. 3, p. 12; vol. 4, p. 8.

[38] Οἱ πρὸς τῷ γειτνιάζοντι σκηνοῦντες αὐτοῖς ὄρει τὰ Μαρκιανιστῶν ἢ Μασσαλιανῶν ἄνωθεν ἐκ προγόνων νοσοῦντες [„Cei ce locuiau pe

pe care bizantinii îi desemnau adesea cu numele de „messalieni". Alte izvoare semnalează prezența în aceeași regiune a urmașilor „pavlicienilor" pe care împărații iconoclaști mai întâi, apoi Ioan Tzimiskis i-au transplantat din Armenia în Tracia și care-i dăduseră multă bătaie de cap lui Alexis Comnenul.[39] Acești oameni veneau la mănăstirea unde stătea Palama pentru a discuta chestiuni teologice. Luând cu el pe cel de-al doilea frate al său, Teodosie, Grigorie s-a dus chiar pe muntele lor și a avut cu ei discuții despre rugăciune – bogomilii nu acceptau decât *Tatăl nostru,* rugăciune dată ucenicilor de Domnul – și cinstirea Crucii. Succesul argumentării sale i-a exasperat pe eretici, care au încercat să-l otrăvească. A izbutit totuși să-l convingă pe conducătorul lor, care, împreună cu câțiva bogomili, s-a dus la Constantinopol și s-a împăcat cu Biserica.[40]

Chiar dacă este dificil de verificat autenticitatea acestei relatări, ea prezintă totuși un interes în sine[41]: Palama avea să fie acuzat de messalianism de către Varlaam calabrezul, iar Filotei a dorit, fără îndoială, să respingă această acuzație încă de la începutul *Elogiului* adus Sfântului Grigorie, stăruind asupra opoziției acestuia față de sectă. Dar este posibil ca relatarea să corespundă unui fapt istoric și putem atunci vedea în ea un exemplu al contactelor personale dintre bogomili și monahii ortodocși: bogomilismul și isihasmul care, în Balcani, se răspândeau în medii foarte asemănătoare din punct de vedere social puteau avea caracteristici spirituale care să le înrudească între ele. Se aflau în opoziție esențială doar atunci când era vorba de dogmele tradiționale ale Bisericii, cu care isihaștii ortodocși rămâneau în neclintită legătură.

---

muntele vecin lor boleau de mai multe generații de ereziile marcioniților și ale messalienilor"], col. 5R2D.

[39] Vezi D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge, 1948, pp. 258–259.

[40] Filotei, col. 563A–565D.

[41] Cf. M. Jugie, *op. cit.*, col. 1736.

LA MUNTELE ATHOS

La începutul primăverii, cei trei tineri au ajuns la Muntele Athos. Grigorie și-a luat ca îndrumător duhovnicesc un isihast din împrejurimile Vatopedului, Nicodim, fost monah la Muntele Sf. Auxențiu.[42] Cei trei ani pe care Grigorie i-a petrecut, sub ascultare la Nicodim, în „post, privegheri, trezvie duhovnicească și rugăciune neîncetată" (νηστείᾳ καὶ ἀγρυπνίᾳ καὶ νήψει καὶ ἀδιαλείπτῳ προσευχῇ)[43] nu au fost tulburați decât de moartea prematură a fratelui său mai mic, Teodosie.[44] Când Nicodim moare și el, cei doi frați se duc să trăiască în Marea Lavră a Sf. Atanasie, care va fi, prin excelență, „căminul" lui Palama. Cantacuzino povestește că Grigorie și fratele său Macarie au intrat pentru o perioadă de opt ani la ascultare la un alt isihast[45], iar Filotei ne dă unele precizări cu privire la această perioadă a vieții lui Palama care ne sugerează că, deși se afla sub îndrumarea unui singur părinte duhovnicesc, acest fapt nu presupunea și un loc de reședință permanent. Îl vedem, într-adevăr, pe Grigorie locuind mai întâi la *koinobion*-ul Lavrei timp de trei ani și fiind numit cântăreț de către stareț.[46] Se retrage apoi în sihăstria de la Glossia (Γλωσσία), pe care tradiția athonită o localizează în împrejurimile „Provatei", pe versantul de nord-est al Athosului,[47] sub îndrumarea duhovnicească

---

[42] FILOTEI, col. 568A. *Patericul* de la Athos așază sărbătoarea „sfântului Nicodim, învățătorul lui Grigorie Palama" la data de 11 iulie.

[43] FILOTEI, col. 566B.

[44] CANTACUZINO, *Ist.*, II, 39, ed. Bonn, I, 545.

[45] Ibid. pp. 545–546.

[46] FILOTEI, col. 567C.

[47] Ὁ τῶν ἀναχωρητῶν ἱερὸς χῶρος ἐκεῖνος, ὃν ἐγχωρίως Γλωσσία φασίν [„acel loc sfânt al anahoreților, pe care cei din împrejurimi îl numesc Glossia"], FILOTEI, col. 568 B. Documente din sec. al XI-lea semnalează deja existența unei mănăstiri: un act de la 1012 poartă, printre altele, semnătura unui Κοσμᾶς, μοναχὸς τῶν Γλωσσίων [„Cosma, monah din Glossia"] (*Actes de Lavra*, ed. G. ROUILLARD et P. COLLOMP, *Archives de l'Athos*, I, Paris, 1937, n° 15, rândul 64); un altul, aproape contemporan, cel al lui Pavel, numit μοναχὸς καὶ ἡγούμενος τῶν Γλωσσίων [„monah și egumen în Glossia"] (*ibid.*, n° 18,

a unui Grigorie pe care Filotei îl numește „Grigorie cel Mare“ (Γρηγόριος ὁ πάνυ); acesta, originar din Constantinopol, se bucura pe atunci de o mare faimă ca dascăl al isihasmului; a revenit să-și sfârșească zilele în capitală, unde moaștele sale au săvârșit minuni.[48] De la Nichifor Gregoras aflăm că era supranumit Δριμύς [cel pătrunzător][49]. Aceste detalii biografice nu corespund cu ceea ce știm despre Grigorie Sinaitul cu care am fi ispitiți să-l identificăm pe părintele duhovnicesc al lui Palama.[50]

Șederea lui Palama la Glossia va dura doi ani. În jurul anului 1325, incursiunile turcilor au silit un mare număr de isihaști, care locuiau în afara zidurilor fortificate ale marilor mănăstiri, să părăsească Athosul.[51] Printre ei se aflau Grigorie Sinaitul și ucenicii săi, printre care Isidor și Calist, viitorii patriarhi, care ședeau la schitul Magula, nu departe de Glossia, spre nord-vest. Palama părăsește și el Sfântul Munte împreună cu unsprezece tovarăși ai

---

rândul 50). Aceste documente nu ne ajută însă să localizăm Γλωσσία. GERASIMOS SMYRNAKIS semnalează la rândul său „actul unui protos Pavel“, datând de la 1071, unde este menționat Ιωάννης μοναχός, ἡγούμενος τῶν ἁγίων ἀποστόλων τῶν Γλωσσίων [„Ioan monahul, egumen al Sfinților Apostoli din Glossia“]: autorul presupune că Γλωσσία se afla în apropiere de Karakalu și de Provata (Τὸ ἅγιον ὄρος, Atena, 1903, p. 394), fără a mai da nicio altă informație despre actul la care se referă. Identificarea acestei Glossia cu una din „chiliile“ care constituie astăzi schitul Provata a fost susținută recent de unul dintre viețuitorii săi, ierom. IGNATIOS („Ἡ πάλαι ἀκμάσασα ἐν ἁγιωνύμῳ ὄρει τοῦ Ἄθω ἱερὰ σκήτη Γλωσσίας", în *Ἀρχεῖον ἐκκλ. καὶ καν. δικαίου*, VII, 2, Atena, 1951).

[48] FILOTEI, ibid.

[49] GREGORAS, *Ist.*, XIX, 1, ed. Bonn, II, 919.

[50] M. JUGIE, *op. cit.*, col. 1736, îi identifică; D. STĂNILOAE (*op. cit.*, p. 12) se opune identificării bazându-se pe *Viața* Sf. Grigorie Sinaitul scrisă de patriarhul Calist, care a fost publicată de I. POMJALOVSKI în *Zapiski* ale Facultății istorico-filologice a Universității din Sankt Petersburg, XXXV, 1896, pp. 1–64; cf. J. BOIS, „Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV[e] siècle“, în *Echos d'Orient*, V, 1901–1902, pp. 65–73.

[51] Un act de la Protathon, datat 1353 și din care Porfirie Uspenski a publicat un extras (*Istorija Athona*, III, *Athon monašeskij*, II, Sankt Petersburg, 1892, *Opravdanija*, n° 15, p. 659), transferă la Lavra pământurile aparținând τῇ σκήτῃ τῶν Γλωσσίων, care „se pustiise de câtva timp din pricina invaziei turcești“.

săi și cele două grupuri de isihaști se întâlnesc la Tesalonic. Toți doreau să se îndrepte spre Răsărit, Ierusalim și Sinai, dar numai Grigorie Sinaitul și Calist, însoțiți de un alt monah, au pornit după două luni către acest țel, ajungând însă doar până la Constantinopol. Palama și Isidor au rămas la Tesalonic.[52]

LA TESALONIC

În timpul șederii lor în viitorul oraș episcopal al lui Palama, au făcut parte dintr-un cerc duhovnicesc cuprinzând monahi și laici, de pildă doamne din înalta societate a Tesalonicului. Isidor, chiar dacă nu fusese încă tuns în monahism, pare a fi fost conducătorul. El a rămas aproape zece ani la Tesalonic[53] propovăduind lepădarea și virtuțile monahale numeroșilor ucenici.[54] Biograful său, Filotei, stăruie în mod deosebit asupra austerității predicilor sale. Lui Isidor îi plăcea să citeze cuvintele Scripturii privind „calea cea strâmtă", nevoia de a fugi de Sodoma și Gomora; „cei care au femeie, le spunea el tesalonicienilor, să fie precum cei care nu au, căci fața acestei lumi trece"[55]. A priori, pare destul de surprinzător ca o astfel de propovăduire să vină din partea unui mirean încă tânăr, iar Filotei ne explică că Isidor primise o îndrumare

---

[52] Cf. *Viața Sf. Grigorie Sinaitul*, pp. 33–34; FILOTEI, *Encomion*, col. 569C–570C; *Viața lui Isidor*, pp. 76–78. Potrivit lui Filotei, decizia lui Palama a fost luată în urma unei arătări a Sf. Dimitrie, care l-a reținut la Tesalonic și a îngăduit plecarea tovarășilor săi.

[53] Va pleca într-adevăr la Athos pentru a primi tunderea de la Palama, când acesta va fi deja egumen (*Viața lui Isidor*, pp. 81–82), adică pe la 1335 (cf. *Encomionul lui Palama*, col. 581D).

[54] Οὐκ ἄνδρες μόνον, ἀλλὰ δὴ καὶ γυναῖκες, καὶ οὐ τῶν κάτω μόνον καὶ τῆς ἐλασσομένης μερίδος, ἀλλὰ καὶ τῶν εὖ γεγονότων [„Nu numai bărbații, ci și femeile, și nu numai cei din straturile de jos ale societății și din locuri neînsemnate, ci și cei de viță aleasă"], *Viața lui Isidor*, p. 78.

[55] *Viața lui Isidor*, pp. 78–80. Isidor amintește și el, în testamentul său, învățătura pe care a propovăduit-o la Tesalonic ca simplu mirean, MIKLOSICH et MÜLLER, I, pp. 287–288.

specială de la părintele său duhovnicesc, Grigorie Sinaitul: trebuia să rămână în lume și să slujească drept pildă celor care trăiesc în lume.[56] Vedem și aici o trăsătură specifică isihasmului secolelor XIII-XIV, al cărui promotor a fost un Teolipt al Filadelfiei: monahismul este conceput ca o misiune profetică în lume și pentru lume și nu numai ca un mijloc de mântuire individuală. Activitatea lui Isidor la Tesalonic a primit de altfel o apreciere mult mai puțin elogioasă din partea unor antipalamiți: „N-a învățat nici legile ascultării, nici nu a trăit în obște, ci, în loc de asta, în plin oraș și amestecat în mulțime, s-a apucat să învețe și să educe copii; i s-a întâmplat, se spune, să despartă niște femei de soții și de copiii lor, o dată la Tesalonic și o dată în Bizanț: în primul caz, era fiica lui Kydones; în al doilea, cea a lui Tsyrakis. Pentru a nu umple văzduhul cu blasfemii, lăsăm pe cei care au făcut o anchetă duhovnicească asupra acestor lucruri grija de a cunoaște doctrinele secrete și stupide pe care acesta le-a propovăduit în întâlniri clandestine. Ce învățătură folositoare ar putea într-adevăr să vină de la un om care a nesocotit întru totul perioadele de post, reținerea de la hrană și de la băutură în perioadele prescrise și nu a făcut nicio deosebire între zile, asemenea barbarilor..."[57] Aceste judecăți aspre la adresa activității lui Isidor nu erau totuși unanim împărtășite. Avem într-adevăr prețioasa mărturie a lui Dimitrie Kydones în favoarea viitorului patriarh: Isidor era un fel de preceptor pentru bogata familie Kydones, și aceasta este „educația" pe care i-o reproșau antipalamiții de la 1347. Dimitrie – fostul său elev –, într-o scrisoare pe care i-o adresează în 1341, îl leagă îndeaproape de cele mai frumoase amintiri din copilăria sa și despre

---

[56] Οὐκ ἐν ἐρήμοις, οὐδ᾽ἐν ὄρεσι τούτοις ἐβουλόμην ἔγωγε τέως, ὦ βέλτιστε, διατρίβειν σέ - διατί γάρ; -, ἀλλ᾽ἐν τῷ κόσμῳ μᾶλλον καὶ τοῖς ἐκεῖ ζῶσι μονάζουσι καὶ κοινωνικοῖς [„Nu în pustie, nici în munți vreau eu acum, preabunule, să le propovăduiești acestora – căci ce folos? – ci mai degrabă în lume și celor care locuiesc acolo singuri sau căsătoriți"], *Ibid.*, p. 77.

[57] Declarația antipalamiților din iulie 1347; PG, CL, 881D–882A.

familia sa.[58] „Fiica lui Kydones“, pe care Isidor a îndemnat-o să intre în monahism, ar putea fi așadar sora lui Dimitrie. Cercul isihast din Tesalonic își extindea astfel influența asupra elitei intelectuale a marelui oraș.

NOI CONTACTE CU „BOGOMILII“

Ecouri ale activității acestui cerc întâlnim și în alte documente contemporane, cum ar fi corespondența lui Akindin, care-l asociază pe Palama cu Isidor, acuzându-i pe amândoi de legături suspecte cu messalienii. Am văzut că Palama a avut contacte cu secta în tinerețe și că anumite elemente de spiritualitate îi înrudeau pe isihaști cu bogomilii.[59] Se pare că isihaștii – fără a împărtăși iconoclasmul veritabil al bogomililor – adoptaseră o atitudine rezervată față de anumite forme contemporane de cinstire a icoanelor. Akindin, într-o scrisoare datând de pe la 1345 și adresată lui Iacob Kukunaris, mitropolitul antipalamit al Monembasiei[60], scrie că messalianismul, care susținea „iconomahia“, apăruse la Athos, la Constantinopol și la Tesalonic, că Gheorghe, conducătorul messalienilor, locuise odinioară în aceeași casă cu Isidor în Tesalonic, de unde a fost alungat, că a fost recent expulzat de la Muntele Athos și însemnat cu fierul roșu pe frunte, că printre ucenicii săi era o monahie pe nume Porini, pe care Isidor și Palama o venerau ca pe o proorociță.[61]

---

[58] DÉMÉTRIUS KYDONES, *Correspondance*, publicată de R.-J. LOENERTZ, I, *Studi e testi*, 186, Città del Vaticano, 1956, n° 43, pp. 77–78; cf. n° 86, rândurile 28–31.

[59] Cf. D. OBOLENSKY, *The Bogomils*, p. 254.

[60] Vezi V. LAURENT, „La liste épiscopale du Synodikon de Monembasie“, în *Echos d'Orient*, XXXII (1933), p. 150; D.A. ZAKINTHYNOS, *Le Despotat grec de Morée*, II, p. 277.

[61] Αὕτη τοίνυν ἡ αἵρεσις νῦν ἀνεφάνη μετ'αἰσχίστων ἔργων ἑτέρων καὶ εἰκονομαχίας ἐν ὄρει τῷ ἱερῷ καὶ τῇδε κἀν τῇ Θεσσαλονίκῃ. Καὶ πρώτη τῆς πλάνης ταύτης τῆς μετ'αἰσχρότητος αἰτία, Γεώργιος ἐκεῖνος, ὁ Ἰσιδώρῳ χρόνον συνῳκηκὼς ἱκανὸν ἐν τῇ Θεσσαλονίκῃ, ὃς φωραθεὶς

Aceste evenimente sunt confirmate și de alte izvoare, ca de exemplu *Viața* Sfântului Teodosie de Târnovo, scrisă de patriarhul Calist al Constantinopolului, și de Nichifor Gregoras[62]. Calist confirmă că bogomilismul bizantin din sec. al XIV-lea a avut drept punct de plecare Tesalonicul: o anume monahie, numită aici Irina, care se prefăcea a fi ortodoxă, i-a fost inițiatoarea; a avut monahi printre ucenici care au contaminat Athosul.[63] Nichifor

---

ἐκεῖ τότε βλασφημῶν εἰς τὰ θεῖα, ἐξώρμησε μὲν καθ'αὐτοῦ τὸν Θεσσαλονικέων δῆμον. διέφυγε δὲ μόλις τὰς ἐκείνων χεῖρας ἀπ'αὐτῆς τῆς κοινῆς οἰκίας αὐτοῦ τε καὶ Ἰσιδώρου, ὃς αὖθις νῦν φωραθεὶς καὶ φρονῶν καὶ πράττων ἃ μηδ'ἔξεστι λέγειν, σταυροειδῶς ἐστίχθη καυτηρίαις τὸ πρόσωπον καὶ ἀπηλάθη τοῦ θείου ὄρους, ὡς βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, καὶ πολλοὶ σὺν αὐτῷ σατηρικοὶ καὶ μονάζοντες, ὧν ἄρχουσα ἡ Πορινὴ καὶ θεά τις εὑρέθη, πάσης αὐτοῖς ὑπουργὸς αἰσχρότητος καὶ βδελυρίας, ἧς φοιτητὴς παρ'όντινοῦν Ἰσίδωρος γέγονε καὶ πρὸς ἣν ὁρῶν ὡς πρὸς κανόνα θεῖον, πᾶν ὁτιοῦν λέγουσαν καὶ πράττουσαν καὶ νεύουσαν καὶ σχηματιζομένην καὶ πίνουσάν γε καὶ μέθῃ συνοῦσαν διηνεκεῖ, διῆγεν οὗτος ἐξυμνῶν ὡς προφῆτιν σὺν Παλαμᾷ τῷ σοφῷ [„Așadar, această erezie s-a arătat acum din nou cu alte lucruri foarte rușinoase și cu lupta împotriva icoanelor în Sfântul Munte și în Tesalonic. Iar cauza primă a acestei înșelări rușinoase, Gheorghe ăla, care a locuit un timp suficient de lung împreună cu Isidor în Tesalonic, fiind descoperit acolo în vreme ce necinstea cele dumnezeiești, s-a pornit împotriva lui poporul din Tesalonic și a scăpat cu greu de mâinile acelora din acea casă comună a sa și a lui Isidor; același, prins acum din nou și judecând și săvârșind lucruri care nu pot fi rostite, a fost însemnat cu fierul roșu în formă de cruce pe frunte și a fost alungat din Sfântul Munte, ca o urâciune a pustiirii, și împreună cu el mulți călugări, pe care îi conducea monahia Porini, considerată o proorociță, care le era slujitoarea oricărei rușini și infamii, al cărei ucenic a devenit Isidor, care o privea ca pe un model dumnezeiesc și, în ciuda a tot ceea ce spunea și săvârșea și aproba și exprima metaforic și a faptului că bea și că băutura era în permanență lângă ea, acesta o considera o proorociță împreună cu Palama cel înțelept"], *Marc. gr.* 155, ff. 72-72v (ed. LOENERTZ, p. 91, care omite cuvintele καὶ πράττουσαν).

[62] Cf. OBOLENSKY, *op. cit.*, pp. 255–256; PORFIRIE USPENSKI, *op. cit.*, pp. 279–280.

[63] *Viața Sf. Teodosie* nu a fost publicată decât într-un text slav târziu, prima oară de către O. BODJANSKI, în *Otenja v obščestve istorii i drevnostej rossijskich* a Universității din Moscova, I, Moscova, 1860, a treia parte, și o a doua oară de

Gregoras este şi mai precis. Într-o scriere datând din 1347, deci aproape contemporană cu scrisoarea lui Akindin[64], el dă numele ereticilor de la Athos: Iosif Cretanul, Gheorghe al Larissei – probabil acelaşi Gheorghe citat de Akindin –, Moise Pictorul, David, Iov şi Isaac; toţi aceştia sunt condamnaţi formal de un τόμος ἔγγραφος, adresat de sinodul de la Constantinopol monahilor de la Athos; printre erorile condamnate în tomos figurează iconoclasmul.[65] Fără a-l menţiona pe Isidor, Gregoras îl asociază pe Palamas cu ereticii athoniţi (ἐκ πρώτης φάναι βαλβίδος ὁ Παλαμᾶς θιασώτης ὢν καὶ αὐτὸς τῆς μυσαρᾶς ἐκείνης χορείας [„din primul rând s-a arătat Palamas, fiind şi el ucenic acelui cor infect"]), dar nu afirmă că ar fi fost condamnat împreună cu aceştia, deoarece a plecat la Tesalonic înainte de descoperirea ereziei, pentru a se pierde în mulţimea poliglotă a marelui oraş (λάθρα φυγὼν ὄρχετο ἀπιὼν ἐς Θεσσαλονίκην πρὶν ἢ φωραθῆναι... ἐνόμιζε γοῦν ἐνταῦθα, κοινῆς ἑστίας οὔσης τῆς τοιαύτης πόλεως τῶν πανταχόθεν τῆς τε Θετταλίας καὶ Μακεδονίας ἄκρων καὶ πολυγλώσσου καὶ πολυμιγοῦς φωνῆς καὶ γνώμης ἐπιπολαζούσης, ουσκιάσαι μὲν τὴν ἑαυτοῦ κακίαν [„fugind pe ascuns, s-a îndreptat spre Tesalonic mai înainte de a fi prins... căci s-a gândit că acolo răutatea lui va putea fi ascunsă, căci un astfel de oraş mărginit din

---

către V.N. Zlatarski, în *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina*, XX, Sofia, 1904, cu note critice. Pasajul care ne interesează se află la § 14, pp. 19-20, ale acestei ultime ediţii.

[64] Λόγοι στηλιτευτικοὶ καὶ ἀντιρρητικοὶ [*Discursuri defăimătoare şi polemice*] împotriva lui Palama, care se află în manuscrisul grecesc nr. 35 de la Geneva (H. Omont, *Catalogue des Manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse*, Leipzig, 1886, n° 148, p. 51) din sec. XVI, ff. 6-84v, şi în *Scor. gr.*, T-I-2 (s. XVI), ff. 2-10v şi *Brit. Mus. Add.* 16.405, ff. 298-412 (s. XVII). Data acestei opere este arătată de Gregoras însuşi (*Ist.*, XV, 7, ed. Bonn, II, 770; cf. *Gen. gr.* 35, ff. 15, 16v). Mai multe pasaje sunt reproduse textual în cartea XIV a *Istoriei* sale, cu variante importante, îndeosebi în pasajul pe care-l vom cita.

[65] *Gen. gr.* 35, fol. 7v; acest pasaj este reluat de Gregoras în *Istoria* sa, XIV, 7, ed. Bonn, II, 718-719.

toate părțile de stâncile Tessaliei și ale Macedoniei este o casă comună, populată cu limbi și voințe multe și amestecate“])[66]. Potrivit lui Gregoras, nu pentru a fugi de incursiunile turcești, ci pentru a scăpa de condamnarea pentru bogomilism ar fi părăsit Palama Athosul.[67] În scrierea sa antipalamită, Gregoras – cum făcea și Akindin – vrea să-l înfățișeze astfel pe Palama ca un ucenic direct al lui Iosif Cretanul și Gheorghe al Larissei[68], eretici cunoscuți și condamnați formal, dar pe care anumite caracteristici duhovnicești și anumite atitudini îi puteau înrudi în aparență cu isihaștii: preferința acordată „rugăciunii curate“ față de psalmodia mănăstirilor cenobitice, o anumită detașare față de formalismul tradițional în domeniul postului, propovăduirea celibatului ca fiind superior stării conjugale[69], și poate, de asemenea, un anumit

---

[66] Fol. 8; acest pasaj este transformat în *Istorie* pentru a evita orice referire la Palama: ereticii sunt menționați la plural, fără niciun nume propriu. Termenii sunt cu toate acestea identici: vezi anume p. 720, rândurile 2 la 4.

[67] Ἦσαν δ'οἱ καὶ λαθόντες ἐκεῖθεν ἀπέδρασαν, πρὶν ἢ τελέως ἔκπτυστον τὴν κακίαν γενέσθαι, οἳ δὴ καὶ πρὸς πόλεις μετερρυήκεσαν Θεσσαλονίκην καὶ Βέρροιαν [„Ascunși acolo, aceștia au fugit mai înainte ca răutatea lor să fie descoperită și s-au dus spre Tesalonic și Beroia“], *Hist.*, *ibid.*, p. 719; cf. FILOTEI, *Encomion*, col. 571BC.

[68] Κατηγορεῖτο δ'οὖν καὶ λάθρα ἐπὶ τοῖς μυσαροῖς καὶ ἀθέσμοις ἐκείνοις ἔργοις τῶν βογομίλων, ὅσα ὁ πονηρὸς αὐτοῦ μυσταγωγὸς Ἰωσὴφ ὁ Κρὴς καὶ ὁ Λαρισσαῖος Γεώργιος τοῦτον ἐδίδαξαν [„Așadar, ar putea fi aduse ca acuză împotriva acelor fapte ascunse, infecte și blasfemiatoare ale bogomililor toate câte învățătorii săi cei răi, Iosif Cretanul și Gheorghe din Larissa, l-au învățat“], *Gen. gr.* 35, ff. 10–10^v.

[69] Gregoras descrie aceste învățături „eretice“„ cu exagerarea obișnuită a genului „antiretic“: Λῆρον ἡγούμενοι πᾶσαν χριστιανῶν πρὸς Θεὸν ὑμνῳδίαν ἑόρτιον, ἀκρατοποσίαις τε τὰ πλεῖστα σχολάζοντες καὶ ἁβραῖς ἑστιάσεσι μάλα δίδοντες..., θωπεύοντες τὰ τῶν γυναίων κουφότερα καὶ δυοῖν ποιοῦντες θάτερον, ἢ γὰρ δι'αὐτῶν... τοὺς ἄνδρας πρὸς τὸ οἰκεῖον μεθέλκουσι τῆς αἱρέσεως βάραθρον ἀεὶ ἢ τῶν οἰκείων ἀλλοτριοῦντες ἀνδρῶν, ὀπαδοὺς καὶ ὑπηρέτας τίθενται ἑαυτῶν [„sunt conduși către Dumnezeu cu toată psalmodia festivă a creștinilor, care e o flecăreală, se îndeletnicesc cu cele mai înalte lucruri în timp ce beau vin curat și organizează excesiv banchete cu mâncăruri rafinate..., adulează lucrurile ușoare ale celor însoțiți cu

dispreț auster pentru împodobirea excesivă a bisericilor, ceea ce-i făcea pe mulți isihaști să fie acuzați de iconomahie.[70]

Ansamblul acestor informații privind activitatea lui Isidor și a lui Palama la Tesalonic în jurul anului 1325 ridică o problemă generală privind relațiile dintre bogomilism și isihasm în secolul al XIV-lea. În ceea ce-l privește pe Gregoras, el este evident de rea credință când îi prezintă deliberat pe conducătorii mișcării isihaste drept niște criptobogomili. Nici măcar nu mai îndrăznește s-o afirme fățiș în *Istoria* sa, în pasajele din *Antireticele* antipalamite pe care le introduce în aceasta. Dar informațiile pe care le dă, coroborate parțial cu *Viața* lui Isidor scrisă de Filotei, ne îngăduie să ne facem o idee despre entuziasmul tineresc, poate îndrăzneț, al activității lui Palama și Isidor la Tesalonic. Scrierile lor ulterioare și respectul de care s-au bucurat ne permit să îndepărtăm orice bănuială de bogomilism. Isihaștii, tocmai pentru că activitatea lor se desfășura în aceleași cercuri ca și erezia, puteau mai bine decât oricine să lupte împotriva sa: ei răspundeau aceleiași nevoi de viață duhovnicească mai intensă, dar propunând o doctrină a rugăciunii și o spiritualitate autentice și tradiționale. Și este cert că succesul lor final în lumea bizantină a contribuit să canalizeze către Biserica

---

femei și din doi fac un altul, căci fie prin acestea... îi atrag întotdeauna pe bărbați în abisul ereziei, fie îi transformă pe cei deja cuceriți în sclavii și servitorii lor"], *ibid.*, fol. 10^{v}. Acest text corespunde foarte bine celui al lui Akindin despre activitățile lui Isidor la Tesalonic.

[70] Așa s-a întâmplat cu Atanasie al Constantinopolului (*Viața*, de Iosif Kalothetis, pp. 102–103; *Viața*, de Teoctist, pp. 37–38), cu Palama însuși (NICHIFOR GRÉGORAS, ibid., ff. 51-51^{v}; *Ist.*, XXIV, 2, ed. Bonn, II, 1146 etc.; cf. Manifestul antipalamit din 1347, PG, CL, 882B, unde Palama este acuzat că a „dezgolit" – ἀπογυμνώσας – icoane în mănăstirea Peribleptos și că în mănăstirea Învierii a mâncat și a făcut baie în Vinerea Mare); cf. în legătură cu aceasta K.Th. RADČENKO, *Religioznoe i literaturnoe dviženie v Bolgarii*, Kiev, 1898, pp. 89–98, care stabilește un strâns paralelism între doctrina spirituală a lui Grigorie Sinaitul și bogomilism. El ignoră însă tradiția lui Evagrie și Macarie, care fusese de mult acceptată în sânul monahismului răsăritean ortodox și de la care Grigorie Sinaitul preia esențialul formulelor sale și al învățăturii sale. Opoziția doctrinară dintre bogomilism și isihasm este de asemenea mult mai limpede decât o sugerează acest autor.

Ortodoxă mișcarea populară de deșteptare spirituală pe care bogomilismul o purta pe căi greșite. Isihaștii nu se temeau să păstreze legătura cu mediul însuși în care se dezvolta bogomilismul, iar incidentele de la Tesalonic, al căror ecou l-am găsit în izvoarele noastre, sunt dovada că aceste contacte au existat cu adevărat.[71]

LA VERIA

Palama nu a rămas multă vreme la Tesalonic. A avut timp totuși să fie hirotonit preot la stăruințele prietenilor săi. Apoi s-a retras, împreună cu alți zece călugări, într-o sihăstrie pe un munte în apropiere de Veria. Avea pe atunci treizeci de ani[72], vârsta canonică pentru hirotonie în Biserica Bizantină. Ne aflăm așadar în 1326.

La Veria, Grigorie petrecea cinci zile din săptămână în completă izolare, în tăcere și în „rugăciunea neîncetată a minții" (ἡ ἀδιάλειπτος τοῦ νοῦ προσευχή). Sănătatea sa încă viguroasă îi îngăduia să se supună unei asceze severe. Sâmbăta și duminica ieșea din izolare pentru a săvârși Euharistia și a conversa cu frații din sihăstrie:[73] acesta este modul de viață cel mai recomandat de tradiția isihastă încă de la începuturile sale,[74] pentru că se află la mijloc între viața comunitară și sihăstria deplină, permițând astfel o dezvoltare armonioasă a vieții duhovnicești prin îmbinarea avantajelor celor două moduri de viață.

Șederea lui Palama în sihăstrie va fi întreruptă doar de moartea mamei sale, la Constantinopol. Se duce în capitală și le aduce la Veria pe cele două surori ale sale, monahii și ele, pe care le

---

[71] Avem și pentru 1325 o altă mărturie cu privire la aceste contacte: potrivit unui act sinodal, datat din acel an, un monah de la mănăstirea lui Hristos-Filocalos din Tesalonic își îngrijea boala cu mijloace recomandate de un bogomil și era să fie condamnat pentru aceasta, MIKLOSICH și MÜLLER, *Acta*, I, pp. 140–143.

[72] FILOTEI, *Encomion*, col. 571C.

[73] FILOTEI, *ibid.*, col. 571BD.

[74] Cf. JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, chap. 4 et 5, PG, LXXXVII, col. 2856BC (trad. ROUËT DE JOURNEL, *Sources chrétiennes*, 12, Paris, 1946, pp. 50–51).

instalează într-o mănăstire din acest oraș. În curând avea să moară și Epiharis, cea mai mare dintre cele două surori.[75]

Filotei relatează de asemenea un incident interesant pentru istoria isihasmului în secolul al XIV-lea: un monah pe nume Iov, care locuia nu departe de sihăstrie și era prieten cu Palama, a susținut într-o discuție cu acesta că rugăciunea neîntreruptă nu poate fi practicată decât de monahi. Palama afirma dimpotrivă, că toți creștinii, fără excepție, au primit porunca să se roage neîncetat (I Tes., V, 17). Iov a fost în cele din urmă convins de apariția unui înger, care a confirmat învățătura lui Palama.[76] Povestind acest episod, Filotei a ținut desigur să sublinieze o trăsătură importantă a isihasmului acestei epoci: deschiderea față de nevoile spirituale ale întregii Biserici. Palama și ucenicii săi nu pretindeau că promovează o metodă ezoterică de spiritualitate destinată unui număr restrâns de aleși care s-ar deosebi astfel de masa credincioșilor, ci voiau pur și simplu să apere intimitatea reală pe care Întruparea o stabilise între Dumnezeu și toți creștinii. Teologia palamită în întregime nu va fi de altfel decât o conceptualizare sistematică a acestui dat esențial.

SIHĂSTRIA SF. SAVA

Palama a rămas cinci ani în sihăstria sa[77], dar a fost nevoit s-o părăsească în jurul anului 1331, întrucât incursiunile sârbilor

---

[75] FILOTEI, *ibid.*, col. 572B–573B.

[76] FILOTEI, *ibid.*, col. 573B–574B. Iov era un isihast sever care a devenit pentru scurt timp egumenul Lavrei. El apare în *Viața* lui Atanasie (de Teoctist, ed. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, p. 13) și mai ales în cea a lui Gherman Aghioritul (ed. JOANNOU, *Analecta Bollandiana*, 70 [1952], pp. 75–85). Am putea fi tentați să-l identificăm cu acel Iov citat de Gregoras în lista sa de eretici bogomili sau pseudo-bogomili (cf. *Supra*, p. 32), dar nu putem afirma acest fapt.

[77] FILOTEI, *ibid.*, 574B; potrivit lui Cantacuzino, această ședere ar fi durat zece ani (*Ist.*, II, 39, ed. Bonn, I, 546), dar cronologia lui Filotei poate fi prea adesea verificată cu alte izvoare pentru a fi pusă la îndoială, mai ales în cazul acesta.

puneau în pericol regiunea.[78] S-a întors atunci la Athos și s-a instalat în ἡσυχαστήριον [sihăstria] Sfântului Sava, lângă Lavra, pentru a duce același fel de viață ca la Veria: izolare totală cinci zile pe săptămână, liturghie și convorbiri duhovnicești cu frații sâmbăta și duminica. Fiind ieromonah, își făcea de asemenea rândul la slujbe la Lavra[79] și era prezent în mănăstire în momentele cele mai importante ale anului liturgic. Astfel, la slujba din Joia Mare a fost indignat de conversația pe care o purtau câțiva monahi în timpul cântării imnelor și a preferat să se concentreze în sine și să rostească rugăciunea minții. Altă dată, câțiva ani mai târziu, la Tesalonic, i s-a arătat Sfântul Antonie, care i-a interzis să se despartă de rugăciunea de obște sub pretext că rugăciunea minții îi este superioară. Aceste incidente, ambele relatate de Filotei[80], reflectă atitudinea isihaștilor din sec. al XIV-lea față de monahismul comunitar contemporan: îi constatau adesea decadența spirituală, dar teologia sacramentală și liturgică ai căror promotori erau le interzicea să opună spiritualitatea individuală, întemeiată pe „rugăciunea lui Iisus", evlaviei ecleziale și comunitare. Astfel că Palama, după exemplul lui Teolipt al Filadelfiei, va propovădui la Tesalonic o adevărată înnoire duhovnicească, iar ucenicul său, Filotei, va fi și el un codificator al liturghiei și va stărui în toate *Viețile* sfinților isihaști scrise de el asupra fidelității acestora față de viața de obște a mănăstirilor unde viețuiau.

La Sf. Sava, Palama a dobândit o oarecare notorietate în lumea athonită și, deja în vârstă de treizeci și opt de ani, a început, în jurul anului 1334, să scrie.[81] Prima sa operă a fost *Viața Sf. Petru*

---

[78] FILOTEI (*ibid.*, 574C) vorbește de incursiuni frecvente (συνεχῶς ἐπιόντες), ceea ce corespunde situației de pe la 1331. Ștefan Dușan nu va controla întreaga Macedonie decât pe la 1334.

[79] *Ibid.*, 574BD. Încă și astăzi, monahii de la Lavra arată locul unde s-ar fi aflat ἡσυχαστήριον [sihăstria] Sf. Grigorie Palama, pe coasta abruptă de deasupra lavrei; o capelă, care se vede de la mănăstire, a fost înălțată acolo. Urcușul până la ea durează cam o oră.

[80] *Encomion*, col. 579BC, 592D–593A.

[81] *Ibid.*, col. 580.

Athonitul, iar cea de-a doua, amplul *Tratat despre Intrarea în Biserică a Maicii Domnului*, o respingere a celor care negau caracterul istoric al evenimentului comemorat de acest praznic[82]; în acest caz, era poate vorba de pe acum de Nichifor Gregoras.[83] Astfel, încă de la începuturile activității sale literare, Palama dă dovadă de o mare evlavie față de Maica Domnului, pe care Filotei a remarcat-o[84] și pe care o întâlnim în toată opera marelui isihast. Nu știm care sunt „celelalte" opere pe care Palama, tot potrivit lui Filotei, le-a redactat în acea perioadă: poate *Capetele despre rugăciune și curăția inimii* și *Răspunsul către Pavel Asan despre marea schimă. Omilia 40*, despre Sfântul Ioan Botezătorul, a fost rostită tot la Athos[85], dar poate cu prilejul unei șederi ulterioare a lui Palama la Sfântul Munte. Putem în schimb să afirmăm cu certitudine că Palama a scris în jurul anului 1336 – deci la Sf. Sava – *Tratatele* sale *apodictice* despre purcederea Sfântului Duh[86], cu prilejul noilor dezbateri privind Unirea Bisericilor pe care legații pontificali veniseră să o negocieze la Constantinopol, în 1333/1334, cu guvernul lui Andronic al III-lea.

Chiar dacă se consacrase vieții de rugăciune în sihăstria sa din Athos, Grigorie continua deci să fie foarte preocupat de evenimentele exterioare. Pare a se bucura de respectul general, o mărturie în acest sens venind chiar de la unul dintre viitorii săi adversari, Grigorie Akindin, care, în 1340, îl avertiza pe Varlaam Calabrezul să nu atace un monah atât de venerabil, pe care nimeni nu-l va putea considera vreodată eretic.[87]

---

[82] *Ibid.*, col. 581BC.

[83] Vezi *Infra*, p. 391.

[84] *Ibid.*, col. 567 A.

[85] PG, CLI, col. 513B.

[86] Vezi *Infra*, pp. 175-176

[87] Ἀπίθανον γὰρ ἐκεῖνον τὸν ἄνδρα αἱρετικὸν φανῆναι, ὃ σὺ σπουδάζεις αὐτοῦ καταγνῶναι τὴν ἐκκλησίαν πεῖσαι [„Căci e de necrezut că acest bărbat poate fi dovedit eretic, că tu te silești a-l acuza pe cel care a câștigat încrederea Bisericii"], Scorial. gr. Φ-III-11 (din sec. XIV, autografă), fol. 234.

AKINDIN LA MUNTELE ATHOS

Akindin era și el un fost prieten al lui Palama. El venise la Lavra ca frate (ὡς τάχα μοναχόν [aproape călugăr]), iar sihastrul de la Sf. Sava făcuse uz de întreaga sa autoritate pentru ca acesta să fie primit definitiv în obștea mănăstirii; l-a sfătuit chiar să scrie un elogiu al Lavrei Sf. Atanasie, pe care Akindin l-a rostit în fața consiliului adunat la stareț. Monahii au rămas însă insensibili la elocința sa, cu tot patronajul lui Palama; Akindin s-a dus atunci la schitul unde se afla Calist, viitorul patriarh, care l-a sprijinit să intre fie la Iviron, fie la Filoteu, fie la Petra, dar și acolo obștile l-au respins, poate din gelozie pentru talentele sale de umanist, cum a presupus atunci Calist, care preferă totuși să explice pățaniile acestuia printr-o intervenție divină menită să apere Athosul de ereziile lui Akindin.[88] Vechea prietenie dintre

---

[88] Aceste informații interesante pentru istoria Athosului din acea epocă ne sunt oferite de Calist într-o omilie la Duminica Ortodoxiei, rostită la Sfânta Sofia din Constantinopol. Iată pasajul omiliei care se referă la Akindin: Ὁ τοιοῦτος Ἀκίνδυνος καὶ τὸ ἅγιον ὄρος καταλαμβάνει..., ὃν δὴ καὶ ὡς τάχα μοναχὸν ἡ σεβασμία καὶ ἱερὰ λαῦρα προσίεται καὶ ξενίζει, κατὰ τὴν ἄνωθεν ἐπικρατοῦσαν αὐτῇ θεάρεστον ὑποτύπωσιν, ὅσα καὶ τοῖς ξένοις εἰκὸς μοναχοῖς. Ἐπεὶ δὲ καὶ αὐτός, ὡς ἔδοξε, ζήτησιν ἐποιήσατο τῷ ἱερῷ τῶν ἐκεῖσε ἀσκουμένων χορῷ συγκαταλεγῆναί τε καὶ συναριθμηθῆναι, παρακαλεῖ, δεῖται, προσπίπτει θερμῶς τοῖς γέρουσιν ἐπὶ τούτῳ, καὶ οὐδεὶς ὁ προσδεχόμενος ἦν, ἀλλὰ μιᾷ φωνῇ καὶ ἑνὶ στόματι «διωχθήτω» ἔφησαν ἅπαντες «ὁ Ακίνδυνος ἀπὸ τῆς μονῆς». Ταῦτα δὲ διὰ τοῦ ἱερωτάτου Θεσσαλονίκης κυροῦ Γρηγορίου ἐπράττετο· φίλος γὰρ ἦν αὐτῷ ἐκ μακροῦ καὶ συνήθης, εἰ καὶ ὕστερον στυγητὸς γέγονε διὰ τὴν κακοδοξίαν αὐτοῦ, ὡς ἐνταῦθα ἐπικαίρως λέγεσθαι τὸ «καιρὸς τοῦ μισῆσαι καὶ καιρὸς τοῦ φιλῆσαι». Οὕτω γοῦν ὁ Θεσσαλονίκης, ἐπιμελούμενος καὶ σπουδάζων προσηλῶσαι αὐτὸν τῇ μονῇ καὶ τὸ πρόσαντες βλέπων, βουλὴν βουλεύεται τούτῳ συνθεῖναι λόγον ἐγκωμιαστικόν, ἐπαινοῦντα δὲ καὶ τὴν σεβασμίαν λαῦραν, προσεπαινοῦντα δὲ καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσκουμένους καὶ Θεῷ προσανέχοντας, ὡς εἰ μὴ τοῦτο ποιήσει, οὐδ᾽ὁπωσοῦν μέλλει τῆς ζητήσεως ἐπιτεύξεσθαι. Καὶ ὅς, μηδὲν μελλήσας, εἰς ἀγῶνα καθεὶς ἑαυτὸν καὶ διανυκτερεύσας, πλείστῃ δή τινι σπουδῇ καὶ προθυμίᾳ τὴν

εἰσήγησιν ἀπεπλήρωσεν. Ἀθροίσεως οὖν ἐκεῖσε εἰς τὸ ἡγουμενεῖον συγκροτηθείσης κοινῆς τῶν ἐνασκουμένων, εἰς ἐπήκοον παρὰ τοῦ Ακινδύνου ἀνεγνώσθη τὸ τοιοῦτον ἐγκωμιαστικὸν σύγγραμμα. Οἱ δέ γε θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἀνηκοότες, οὐ μόνον οὐδὲν παρεδέξαντο ἐκεῖνον ἐν τῇ σεβασμίᾳ ταύτῃ μονῇ, τῷ πονηρῷ ἐνεργούμενον πνεύματι, ἀλλὰ καὶ καθάπαξ ἀπέπεμψαν... καὶ ὃς τὸ ἡμέτερον κελλίον τηνικαῦτα μετὰ περιπαθείας καταλαβών, τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ προσδεχθῆναι ὀδύνην ἐξετραγῴδησεν. Ἐγὼ μέντοι πρὸς τὴν ὑποκαθημένην ὑπόκρισιν ἐκείνου καὶ τὸ πρόσχημα βλέπων, παντοίαν εἰσέφερον σπουδὴν καὶ συνεργίαν, ἐφ᾽ ᾧ τοῦτον ἔν τινι τῶν ἐκεῖ σεβασμίων μονῶν προσδεχθῆναι, ἢ τῇ τῶν Ἰβήρων ἢ τῇ τῆς Φιλοθέου ἢ κἂν γοῦν τῇ τῆς Πέτρας. Ἀλλὰ θειοτέρᾳ ἐπιπνοίᾳ, ὥσπερ ἀπὸ κοινοῦ συνθήματος, ἀποδιώκετο παρὰ τῶν ἐνασκούμενων, ἀποσκορακιζόμενος πάντοθεν. Ἐμὲ δὲ ἔννοιά τις εἰσῆλθεν ἐπιμεμφόμενον τῷ τότε τοῖς μοναχοῖς, μήποτε ἴσως διὰ πάθος ἀνθρωπίνου φθόνου χάριν τῆς ἧς εἶχεν ἐκεῖνος ἐξ ἑλληνικῶν μαθημάτων σοφίας τε καὶ παιδείας οὐκ ἐπινεύοντες ἦσαν ὅλως πρὸς τὴν τούτου παραδοχήν. Ἀλλ᾽ ἔστιν ἀποδεδειγμένον ὡς ἀληθῶς «ἄνθρωπος εἰς πρόσωπον, Θεὸς δὲ εἰς καρδίαν». Τοῦτο δὲ πάντως προνοίᾳ Θεοῦ γέγονεν. Ἐπληροῦτο γὰρ ἂν τὸ ἅγιον ὄρος τῆς τούτου αἱρέσεως, εἴπερ λαθὼν προσεδέχετο [„Se întâmplă ca acest Akindin să vină şi în Sfântul Munte...; venerabila şi sfânta Lavră l-a primit şi l-a găzduit ca frate de mănăstire după regula plăcută lui Dumnezeu şi impusă acolo de demult, care se aplica şi călugărilor străini. Şi el, după cum se pare, a fost cercetat de sfânta obşte a celor ce se nevoiau acolo şi s-a făcut vot public; el i-a rugat, i-a implorat, a strâns cu ardoare picioarele bătrânilor, dar niciunul nu a fost mişcat de cel primit, ci într-un glas şi cu o singură gură au spus toţi: «Akindin să fie alungat din mănăstire!» Acestea s-au făcut pentru preasfântul stăpân al Tesalonicului, Grigorie, căci era prieten apropiat cu Akindin de mult timp, deşi mai târziu acesta din urmă l-a urât, mânat de slava deşartă, încât, într-o astfel de situaţie este oportun să se spună: «Este un timp pentru ură şi un timp pentru dragoste.» Aşadar, străduindu-se astfel Grigorie să îl stabilească pe acesta în mănăstire şi văzând piedicile, se face sfat pentru ca Akindin să rostească un discurs encomiastic, care să laude şi preacinstita lavră, şi pe cei care se nevoiesc în ea şi s-au dăruit lui Dumnezeu: dacă nu va face aceasta, nici cercetarea nu va avea un rezultat pozitiv. Iar Akindin nu a vrut să facă nimic, ci s-a pregătit de luptă şi, petrecând noaptea în mănăstire, a alcătuit cu mare hărnicie şi elan discursul de primire. Aşadar, s-a strâns în sala de consiliu (*hegoumeneion*) obştea nevoitorilor, ca să asculte această scriere encomiastică citită de Akindin. După ce dumnezeieştii şi sfinţii bărbaţi au ascultat, nu numai că nu l-au primit

Palama și Akindin data poate din perioada șederii la Veria a dascălului isihast: Akindin venise acolo să predea gramatica[89], după ce-și părăsise patria – orașul macedonean Prilep[90] – și după ce studiase mai întâi la Pelagonia – actuala Bitolie –, apoi la

---

nicidecum pe acela în viața cuviincioasă a acelei mănăstiri, întrucât era mișcat de duhul cel rău, ci l-au izgonit o dată pentru totdeauna. Iar Akindin, intrând atunci înfierbântat în chilia noastră, și-a manifestat pe un ton tragic tristețea provocată de faptul că nu a fost primit. Iar eu, față de ipocrizia manifestă a aceluia și văzându-i dorința de a impresiona, am depus foarte mult zel și energie pentru ca acesta să fie primit în vreuna dintre venerabilele mănăstiri de acolo: fie de Iviron, fie de Filotheos, fie, în sfârșit, de Simonopetra. Dar prin inspirație divină, ca printr-un semn comun, a fost respins de către nevoitori, fiind dat afară de peste tot. Atunci mi-a venit un oarecare gând mie, celui căruia dezaprobam pe moment fapta călugărilor – că niciodată nu s-a mai întâmplat ceva asemănător, anume, deși mișcați adânc de învățătura aceluia, să nu îl primească din cauza patimii invidiei omenești față de înțelepciunea și educația pe care le avea din învățătura elină. Dar mai apoi s-a adeverit vorba: «om la înfățișare, dar Dumnezeu la inimă». Aceasta s-a întâmplat cu totul din purtarea de grijă a lui Dumnezeu, căci s-ar fi umplut Sfântul Munte de erezia aceluia dacă era primit, ignorându-se acest semn"], *Patm.* 366 (s. XIV), ff. 414ᵛ-415. Schitul unde viețuia Calist se afla poate în apropierea Lavrei (cf. *Infra*, p. 41), dar, mai plauzibil, este vorba de Magoula, sihăstria lui Grigorie Sinaitul, vecină cu mănăstirile Iviron și Filoteu pe care le menționează aici Calist. Pe de altă parte, știm, într-adevăr, că, deși a părăsit Magula pentru un timp (cf. *Supra*, p. 53), Calist s-a întors acolo înainte de 1340 și a semnat la acea dată *Tomul aghioritic* (ed. DOSITEI, Τόμος ἀγάπης, p. 38–39).

[89] FILOTEI, *Encomion*, col. 651A.

[90] Ὁ ἐκ τῆς περιχώρου τοῦ Πριλλάπου Ἀκίνδυνος [„Akindin, cel din vecinătățile Prilepului"], PALAMA, *Contra lui Varlaam și Akindin*, *Coisl.* 99, fol. 31ᵛ; cf. *Scrisoare către Filotei*, *ibid.*, fol. 165; ἐκ τῶν κατὰ Μυσοὺς πατρίων [„din ținuturile părintești din Misia"], *Combaterea patriarhului Antiohiei*, *ibid.*, fol. 145ᵛ; ἐκ Βουλγάρων [„dintre bulgari"], CALIST, *Omilie la duminica ortodoxiei*, *Patm.* 366, fol. 414ᵛ; cf. FILOTEI AL SELYMBRIEI, ed. PAPADOPOULOS-KERAMEUS în *Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη*, Ανέκδοτα ἑλληνικά, Constantinopol, 1884, p. 57. Akindin însuși pretinde că a fost alungat cu sila din patria sa (τῆς πατρίδος βιαίως ἐξελαυνόμενοι [„fiind alungați cu forța din patrie"], *Contra lui Palama*, II, *Monac. gr.* 223, fol. 66ᵛ).

Tesalonic[91], cu Toma Magistrul și cu Brienios, arhidiacon și sachelar[92], poate și cu Varlaam.[93] Este foarte probabil că atunci îl va fi luat pe Palama ca părinte duhovnicesc: în două rânduri, acesta amintește că Akindin a fost ucenicul său, fără a-și duce însă până la capăt ucenicia.[94] Părintele isihast dă și propria sa versiune asupra pățaniilor athonite ale lui Akindin: acesta venise la Sf. Sava pentru a se consacra rugăciunii curate, dar după doar câteva zile a pretins că a putut contempla nu numai lumina dumnezeiască, ci chiar un chip omenesc – aparent cel al lui Hristos – arătându-i-se înlăuntrul său. Palama sugerează că pentru a-l corecta și

---

[91] Ἐτράφη δὲ κακῶς εἰς Πελαγονίαν, ἑλληνικὴν δὲ παιδείαν ἐν τῇ μεγαλοπόλει Θεσσαλονίκῃ ἐξήσκησε· ἐκεῖσε γὰρ καὶ τὸν σπινθῆρα τῆς ἀσεβείας ὤδινεν [„S-a format greșit în Pelagonia, s-a exercitat în educația elină în metropola Tesalonicului: acolo s-a născut în el și scânteia necredinței], CALIST, ibid., fol. 414^v. (cf. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, ibid.).

[92] Acești doi dascăli sunt menționați în scrisorile lui Akindin (ed. R.-J. LOENERTZ, în *Ἐπετ. ἑταιρ. βυζ. Σπουδῶν*, XXVII, 1957, n° 2, p. 93; n° 4, p. 97; cf. de același autor: „Dix-huit lettres de G. Acindyne“, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 115, 132, 133–134, 136.

[93] Într-un pasaj în care vorbește despre Akindin, Palama îl acuză pe Varlaam că a dus la pierzanie sufletul ucenicilor săi (τοὺς αὐτῷ φοιτήσαντας [„cei ce l-au frecventat“]), *Contra lui Akindin*, I, 8, *Coisl.* 98, fol. 39.

[94] Ὡς διδασκάλῳ μοι ἐχρῆτο καὶ τὸ σὺν ἐμοὶ καὶ ὑπ' ἐμὲ τετάχθαι μέγα τι καὶ λυσιτελὲς ἐνόμιζεν αὐτῷ [„M-a consultat, căci îi eram învățător și credeam că cu ajutorul meu și sub îndrumarea mea își clarifică lucruri importante și de folos“], *Contra lui Akindin*, VII, 16, *Coisl.* 98, fol. 196; cf. Παρ' ἡμᾶς εἰ καὶ μὴ διὰ τέλους φοιτήσας [„Lângă noi, deși nu ne-a frecventat până la capăt“], *ibid.*, III, 1, fol. 70^v. Akindin confirmă el însuși că a fost fiul duhovnicesc al lui Palama, atunci când face apel la acesta să-și renege teologia (ἵνα... πάλιν συμφυὲς μέλος γένηται τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἀδελφὸς ἡμῖν καὶ φίλος καὶ πατήρ, ὥσπερ ἦν ποτε [„pentru ca, venind din nou la aceeași credință, să devină membru al Bisericii și frate al nostru și prieten și tată, precum era cândva“], *Contra lui Palama*, I, *Monac. gr.* 223, fol. 24^v). Recunoaște de asemenea că Palama îi luase apărarea în fața monahilor care nu-l primeau în mănăstirile athonite (*Scrisoare către Palama, Ambros. gr.* 290, fol. 75^v). În altă parte, Palama îl califică pe Akindin drept αὐτοπάτωρ μοναχός [„călugăr care își este singur părinte“] (*ibid.*, II, 17, fol. 64) vrând să spună prin aceasta că Akindin nu stăruise în ascultarea față de părintele său duhovnicesc.

a-l îndepărta de această vedenie demonică încercase să-l facă să intre în severul κοινόβιον al Lavrei: această explicație îi îngăduia să îndepărteze reproșul pe care unii i-l adresau de a-l fi luat odinioară pe Akindin sub aripa sa.[95]

EGUMEN LA ESFIGMENU

La o dată greu de precizat, probabil pe la 1335/1336, Palama este numit de către Protos și de către Consiliul central al Athosului egumen la Esfigmenu, pe coasta septentrională a peninsulei.

---

[95] Τότε τοίνυν πρὸς ἐμέ παραγενόμενος ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τὴν οἴκησιν ποιούμενον καὶ τινας ἡμέρας ὀλίγας παραμείνας, ἐξεῖπέ μοι φῶς τι θεωρεῖν ὁπηνικ'ἂν ἀπολειφθείη μόνος καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιχειροίη στρέφειν τὸν οἰκεῖον νοῦν, ὃ φῶς ὑπορρηγνύμενον πυκνῶς διαφαίνειν ἔνδοθεν ἀνθρωπειόν τι πρόσωπον ἐγὼ δὲ δεινὴν αὐτῷ πλάνην τοῦτ'ἀποφηνάμενος εἶναι καὶ χλεύην καὶ παίγνιον σατανικόν, μᾶλλον δὲ καὶ πονηρὰν ἔνεδραν καὶ δυσφώρατον λόχνον καὶ δεσμὸν δυσέκλητον τοῖς κατάκρας ἁλοῦσι, δὶ οὗ καὶ τοῖς προστάτοις τῆς ἑλληνικῆς πλάνης εἰς τέλος ὁ πονηρὸς συνεζύγη... Τοιαῦτα τηνικαῦτα πρὸς αὐτὸν εἰπὼν καὶ παρακατασχεῖν, πιστεύσατε, προεθυμήθην, ὡς ἄν, Θεοῦ συμπράττοντος, τῆς παγκάλου πλάνης λυτρώσωμαι τὸν ἄνθρωπον. Ἀλλά τινες οἱ τοῦτον εἰδότες ἐκ πολλοῦ, τῇ λαύρᾳ γὰρ αὐτὸς ἐνῴκουν,... λαυριῶται γοῦν τινες τῶν οὐκ ἀσήμων οὐκ ἀγαθά τινα μαρτυρήσαντες αὐτῷ πρὸς τὸν τότε προεστῶτα, παραδέξασθαι πρὸς συνοίκησιν οὐκ εἴασαν [„Așadar, venind atunci la mine în Sfântul Munte, unde a locuit pentru puține zile, mi-a spus că vede o oarecare lumină, când este răpit și își îndreaptă cu totul mintea spre ea, lumină în interiorul căreia irupe dintr-odată și se arată un oarecare chip omenesc; eu i-am arătat atunci că aceasta este o înfricoșătoare înșelare și o batjocură și o luare în râs din partea diavolului, mai bine spus, o cursă vicleană întinsă celor învinși în cel mai rușinos mod, prin care cel rău i-a legat definitiv pe gânditorii de frunte ai înșelăciunii elinești. Când i-am spus acestea, el nu a vrut să se mărturisească, dar să credeți, să aveți speranță că prin lucrarea lui Dumnezeu omul se va elibera chiar și din înșelăciunea cea mai seducătoare. Însă unii, care îl știau de mult timp, căci el locuia în Lavră (...), așadar, unii care locuiau în Marea Lavră, mărturisind starețului niște lucruri nici neclare, nici bune despre el, nu suportau să îl vadă lângă locuitorii de acolo"], *ibid.* VII, 16, fol. 196^{r-v}.

În această mănăstire cenobitică viețuiau pe atunci două sute de călugări[96]: Filotei pomenește de predicile pe care le-a ținut acolo și de grija sa deosebită pentru sfintele slujbe. Nu pare însă să se fi înțeles prea bine cu obștea, întrucât în curând avea să părăsească mănăstirea, însoțit de un anumit număr de ucenici. Aceștia s-au împrăștiat prin tot Athosul, în timp ce Palama s-a întors la Sf. Sava. Împrejurimile Lavrei trebuie că erau pe atunci unul dintre principalele centre ale isihasmului în Athos, din moment ce îi vedem sosind acolo, în aceeași perioadă și doar pentru câteva luni, pe Grigorie Sinaitul cu ucenicii săi Calist și Marcu.[97] Niciun izvor nu menționează vreun contact personal, oricât de neînsemnat, între cei doi Grigorie. Ucenicii Sinaitului vor fi totuși printre adepții cei mai activi ai teologiei palamite. Isidor Buchir, de pildă, a fost tuns în monahism chiar de Palama, care l-a și convins să primească hirotonia întru diacon.[98]

La Sf. Sava a început Palama să se intereseze de activitățile pe care „filosoful calabrez", Varlaam, le desfășura la Tesalonic și la Constantinopol.

---

[96] FILOTEI, *Encomion*, col. 581D–583C. Mărturia lui Filotei mi se pare aici foarte limpede: Esfigmenu nu este numit atunci când patriarhul povestește alegerea lui Grigorie (581D), dar este menționat atunci când ajunge să dea exemple din activitatea lui Palama ca egumen (582C). Părintele isihast nu a fost deci niciodată stareț al Lavrei, așa cum am scris („Les débuts de la controverse hésychaste", în *Byzantion*, XXIII, 1953, p. 101) dând crezare lui M. JUGIE („Palamas, Grégoire", *Dict. de Theol. Cath.*, XI, 2, col. 1736). Amintirea egumenatului lui Palama s-a păstrat de altfel la Esfigmenu (GERASIMOS SMYRNAKIS, *op. cit.*, p. 635).

[97] *Viața Sf. Grigorie Sinaitul*, p. 38.

[98] *Viața lui Isidor*, pp. 82–83.

CAPITOLUL AL TREILEA

VARLAAM ŞI SINOADELE DIN 1341

După cum s-a constatat adesea, toată istoria gândirii bizantine este marcată, încă din sec. al IX-lea, de opoziţia, mai mult sau mai puţin făţişă, în funcţie de epocă, dintre promotorii umanismului profan şi monahi. Această opoziţie devine cu atât mai manifestă în sec. al XIV-lea cu cât aceste două direcţii ale gândirii bizantine se dezvoltă fiecare cu o nouă vigoare: duhul Renaşterii şi spiritualitatea monastică tradiţională devin cei doi poli către care converg cele mai luminate minţi şi personalităţile cele mai active ale Răsăritului creştin. De ambele părţi existau de altfel spirite moderate care ştiau să împace, urmând tradiţia Părinţilor, un umanism grecesc veritabil cu creştinismul, iar conflictul acut care a izbucnit între cele două tendinţe ar fi putut în alte circumstanţe să fie evitat. Ceea ce a făcut şocul inevitabil a fost transpunerea de către unii umanişti a convingerilor lor filosofice pe plan religios. În cazul lui Varlaam Calabrezul, era vorba de un fel de agnosticism teologic, bazat pe o filosofie cu tendinţă nominalistă.

VARLAAM

Venind la Constantinopol în jurul anului 1330,[1] Varlaam, „monah și filosof", originar din Seminaria, Calabria, grec ca limbă și formație, dar deja impregnat de duhul Renașterii italiene, căuta înainte de toate să cunoască mai îndeaproape moștenirea vechii Elade, patria lui Aristotel și a lui Platon. Era fidel Ortodoxiei, ca religie a strămoșilor săi greci, iar Palama recunoaște la el o dragoste sinceră pentru „adevărata evlavie". La Constantinopol, găsește un sprijin puternic în Marele Domestic, Ioan Cantacuzino: acesta îi încredințează susținerea unor cursuri, pe care Varlaam le consacră mai ales comentariilor la Pseudo-Dionisie. Faima sa pare să crească destul de repede și în curând este socotit în Bizanț un personaj important, consultat în cele mai variate domenii, de la astronomie la filosofie, la teologie sau la chestiuni diplomatice. Scrierile sale, consacrate acestor probleme diferite, circulă într-un mare număr de exemplare și vor continua să fie recopiate chiar și după incidentele cu monahii.

Filosoful calabrez nu izbutește însă să se înțeleagă cu colegii săi, umaniștii din Bizanț. Temperament nestăpânit și ambițios, îi trata de sus pe aceștia, ceea ce nu făcea decât să le sporească gelozia pentru

---

[1] Nu prezentăm aici decât un foarte scurt istoric al începuturilor controversei dintre Varlaam și Palama și-l trimitem pe cititor la lucrările noastre anterioare consacrate acestor evenimente: „Les débuts de la controverse hésychaste", în *Byzantion*, XXIII, 1953, pp. 87–120; „L'origine de la controverse palamite. – La première lettre de Palamas à Akindin", în *Theologia*, XXV, 1954, pp. 602–613; XXVI, 1955, pp. 77–90 (text și comentariu la prima scrisoare către Akindin); „Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindin", ibid., XXIV, 1953, pp. 557–582 (text și comentariu la cea de-a doua scrisoare către Akindin). Cf. de asemenea și în special, introducerea la ediția *Triadelor* lui Palama, în *Spicilegium sacrum Lovaniense*, n° 29, Louvain, 1959. Despre personalitatea lui Varlaam, vezi mai ales M. JUGIE, „Barlaam de Seminaria", *Dict. d'Hist. Et de Geogr. Ecc.*, VI, pp. 817–834, G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro epistole greche*, Palermo, 1954, și R.-J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de G. Acindyne", în *Or. Chr. Per.*, XXIII, pp. 115–116; despre gândirea sa, J. MEYENDORFF, „Un mauvais théologien de l'unité", în *L'Eglise et les Eglises*, II, Chevetogne, 1955, pp. 47–64.

succesele lui. Palamiți și antipalamiți, toți laolaltă îi ridiculizează atitudinea plină de orgoliu. Nichifor Gregoras, care a avut cu el discuții publice asupra unor probleme filosofice, îl prezintă, în dialogul său *Phlorentios*, drept un lăudăros al cărui unic scop era să-i discrediteze pe ceilalți filosofi. Potrivit lui Akindin, Varlaam ar fi venit la Tesalonic cu o atitudine disprețuitoare, ca într-un oraș lipsit de orice cultură.[2] Filotei al Selymbriei, episcop palamit, și el autor al unui dialog care descrie istoricul controversei, îl înfățișează nu atât ca pe un ereziarh, cât ca pe un ambițios.[3] Realitatea era probabil mai nuanțată, dar este incontestabil că Varlaam avea darul să-i indispună pe oameni. Astfel, pe la 1340, la o întrebare privind relațiile reciproce dintre Platon și Aristotel pe care i-o adresase George Lapithes, mecena și savant cipriot, i-a răspuns pe un ton care l-a șocat pe corespondentul său, astfel că, în pofida sfaturilor lui Akindin, și-a făcut un dușman în plus într-un moment în care

---

[2] Ὅτε γὰρ πρῶτον ἐλθὼν εἰς τὴν μεγάλην πόλιν, πάντα μὲν ἐσπούδακας κενὴν ἁπάσης παιδεύσεως ἀποδεῖξαι τὴν πόλιν [„Într-adevăr, când ai mers pentru prima oară în Tesalonic, te-ai străduit în toate felurile să arăți că orașul acela este lipsit de orice educație“], *Ambros. gr.* 290, fol. 67.

[3] Intervențiile lui Varlaam au întotdeauna la Filotei un aer de lăudăroșenie ridicolă: Πάρειμι διαλεχθησόμενος, ὡς κορυφαῖος ὢν καὶ ὑπερέχων οὐ μόνον τουτωνί, ἀλλὰ καὶ ἅπαξ ἁπλῶς πάντων σοφῶν, οἷά τις κανὼν λόγων καὶ χρησμῳδῶν, ὡς Ἀπόλλων [„Merg gândindu-mă că sunt un conducător și că sunt nu numai deasupra acestora, ci pur și simplu deasupra tuturor înțelepților, asemenea unui model al cuvintelor și al oracolelor cântătoare, precum Apollo“] etc. *Patm*, *gr*. 366, s. XIV, *fol*. 370; Ἐγὼ μὲν, ὦ παρόντες, γένους ὢν τῶν Ἰταλῶν, οὐκ ἔκρινα δεῖν τριωβολιμαίων de trei bani ἀνθρώπων τούτων ὄντων τῶν ἀντιλεγόντων ἔξωθέν din afara τισι φωναῖς καὶ ἀλλοτρίαις γνώμαις χρῆσθαι εἰς ἧτταν infrangere καὶ ἀνατροπήν ruina, ἀλλ'ἐμαυτοῦ καὶ μόνου, ἐπεὶ οὐδαμῶς οἷόν τε ψεύδεσθαί a minti με [„Dar eu – și acum mă adresez vouă, celor ce sunteți de față – fiind din neamul italilor, nu am considerat necesar a mă folosi de acești oameni de trei parale, căci ei sunt dintre cei din afară care vorbesc împotriva (mea) astfel de cuvinte și au intenții străine să mă înfrângă și să mă ducă la ruină, ci numai de mine însumi, fiindcă niciodată nu este nevoie să mă mint pe mine“], *ibid.*, fol. 383ᵛ etc.

ar fi avut mare nevoie de orice sprijin cu putință. Căci tocmai intrase în conflict cu monahii.[4]

ÎNTÂLNIREA CU MONAHII

Acest conflict s-a situat pe două planuri, distincte la început, dar care au ajuns foarte repede să se confunde: cel al doctrinei și cel al spiritualității. Palama este cel care a luat inițiativa controversei pe plan pur doctrinar. La Cincizecimea din anul 1337, a primit la sihăstria sa de la Sf. Sava câteva dintre scrierile antilatine pe care filosoful calabrez le redactase în urma negocierilor sale cu legații

[4] Akindin îi reproșează cu vehemență lui Varlaam atitudinea sa: μετὰ δὲ ταῦτα πάλιν, Λαπίθου τοῦ Κυπρίου, ἀνδρὸς εὖ ἥκοντος φιλοσοφίας λόγων, ἧς καὶ παρὰ σοῦ πολλάκις μαρτυρίας τετύχηκε, μετὰ σεβασμίου τοῦ σχήματος απορίας τινὰς τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας ἐν γράμμασι προβαλλομένου καὶ ζητοῦντος λύσιν ὥσπερ ἐκ διδασκάλου, ἀντὶ τοῦ εὐγνωμόνως αὐτῷ καὶ μετ'ἐπιεικείας ἀποκεκρίσθαι, μυκτῆρος ἐνέπλησας τοὺς πρὸς ἐκεῖνον λόγους καὶ λίαν ἀσύνετον φανερῶς ἀπεκάλεις· ἐμοῦ τοίνυν καὶ τότε σοι ταῦτα οὐχ ἐπαινοῦντος, οὐδέν προετίμησας. Τοιγαροῦν ἦλθον ἕτεροί σοι παρὰ Λαπίθου λόγοι, οὐκέτι μετ'ἐκείνου τοῦ σχήματος, ἀλλ' οὗ σὺ μεστοὺς τοὺς πρὸς ἐκεῖνον πέμψαις [„După aceea din nou, Lapithes din Cipru, om priceput într-ale filosofiei, pricepere de care s-a întâmplat să dea dovadă și în prezența ta, în chip cuviincios trimițându-ți printr-o scrisoare niște locuri dificile din filosofia lui Aristotel și căutând la tine o soluție ca la un învățător, în schimbul judecății înțelepte din ele și selecției cu bună chibzuială ți-ai umflat nările cu cuvintele pe care i le-ai scris și îl înțelegeai vădit foarte prostește; așadar, fiindcă eu am dezaprobat atunci cele săvârșite de tine, nu ai cinstit pe niciunul dintre noi. Deci ajungând la tine și celelalte cuvinte scrise de Lapithes, nu i-ai răspuns cu același ton cu care le-a scris, ci plin de tine“], *Ambros. gr.* 290, s. XV, fol. 67ᵛ. Concluzia lui Varlaam este cea care trebuie că l-a jignit pe Lapithes; după ce a enunțat opiniile acestuia, greșite după părerea sa, calabrezul încheie într-adevăr pe un ton ironic și arogant: „Dacă asta este descoperirea ta și dacă asta vrei să ne înveți, vei fi marele nostru binefăcător.“ (Εἰ οὖν αὐτὸς τοῦθ'εὑρὼν καὶ ἡμᾶς ἐθελήσαις αὐτὸ διδάξαι, ταμέγιστα ἔσῃ εὐηργετικώς), *Réponses aux questions de Lapithe, Vatic. gr.*, 1110, fol. 94.

papei, veniți la Constantinopol în 1333–1334. Varlaam, bazându-se pe teologia apofatică a lui Pseudo-Dionisie, folosea în scrierile sale un argument original: Dumnezeu fiind cu neputință de cunoscut, latinii trebuie să renunțe la pretenția de a demonstra învățătura lor despre purcederea Sfântului Duh. Căci cum s-ar putea oare demonstra un Obiect aflat dincolo de orice percepție și de orice raționament omenesc? Latinii și grecii trebuie să se mulțumească să se refere la Părinții care au primit o iluminare specială în legătură cu Dumnezeu. Or, Părinții înșiși nu sunt întotdeauna prea clari: nu rămâne altceva de făcut decât să plasăm doctrina purcederii în rândul theologumenelor, care nu constituie un obstacol la unitatea Bisericii. Agnosticismul nominalist al lui Varlaam ajungea astfel la relativismul dogmatic.

În aceeași perioadă, Palama scrisese și el cele două *Tratate apodictice* împotriva învățăturii latine a purcederii: titlul acestor tratate este de-ajuns pentru a constata că atitudinea sa față de „demonstrația" teologică nu corespundea cu cea a calabrezului. Poziția ortodoxă părea perfect „demonstrabilă" și coincidea, după părerea lui, cu ideile exprimate de patriarhul Grigorie Cipriotul cu cincizeci de ani înainte. Prietenii săi din Tesalonic – este vorba pe cât se pare de Isidor și de cercul său – cărora le trimisese tratatele,[5] îl întrebaseră încă din 1336 dacă nu era vreo contradicție între ideile sale și cele pe care renumitul Varlaam, însărcinat oficial de împărat, în 1334, să negocieze cu legații, le profesa în numeroasele sale scrieri antilatine. Palama le răspunsese atunci că amândouă pozițiile i se păreau ortodoxe.[6] A început însă să aibă îndoieli în legătură cu aceasta atunci când a izbutit în sfârșit

---

[5] Prin mijlocirea lui Iosif Kalothetis, *Lettre I à Akindin*, 14, în *Theologia*, XXVI, 1955, p. 90.

[6] „Există numeroase mărturii, îi scria el lui Varlaam la sfârșitul anului 1337, că nu am criticat cuvintele adresate de tine latinilor în legătură cu raționamentul și cu demonstrația; aceste mărturii se află și în celelalte scrieri ale mele, mai ales în cele pe care le-am adresat anul trecut corespondenților mei din Tesalonic care îmi puneau aceeași întrebare." *Prima scrisoare către Varlaam*, ed. PAPAMIHAIL, în Ἐκκλησιαστικὸς φάρος. XIII, 1914, p. 248.

să capete o copie a lucrărilor antilatine ale lui Varlaam, pe care până atunci nu le cunoştea decât din auzite. I-a scris atunci prietenului şi fostului său ucenic, Grigorie Akindin, care se afla şi el la Tesalonic şi avea prilejul să-l întâlnească pe Varlaam. În scrisoarea sa plină de deferenţă faţă de filosoful calabrez, Palama citează pasaje întinse din propriile sale *Tratate apodictice,* confruntându-le cu ideile lui Varlaam şi exprimându-şi mirarea faţă de agnosticismul acestuia care, respingând poziţia latinilor, lezează totodată şi poziţia ortodoxă. Dumnezeul incognoscibil al lui Dionisie nu Se revelează oare? Şi dacă S-a revelat Părinţilor, de ce nu S-ar revela acum şi Bisericii prin mijlocirea teologilor care sunt chemaţi să elucideze taina Treimii cu ajutorul Sfântului Duh?[7]

AKINDIN, MIJLOCITOR

Akindin şi Varlaam i-au răspuns amândoi sihastrului de la Sf. Sava, după ce au cercetat împreună obiecţiile lui Palama.[8] Răspunsurile lor sunt diferite ca ton, dar foarte asemănătoare ca fond. Akindin îşi asumă rolul de împăciuitor pe care va încerca să-l joace până în 1341: scrisoarea sa către Palama este foarte respectuoasă, dar rezervată. De ce să se discute în legătură cu „demonstraţia“, scrie el, atunci când se posedă un bun atât de dumnezeiesc ca

[7] Textul scrisorii şi comentarii de J. Meyendorff, *L'origine...*, în *Theologia,* XXV, 1954, pp. 602–613 ; XXVI, 1955, pp. 77–90.

[8] Akindin l-a sfătuit pe calabrez să fie cu măsură, aşa cum îi va aminti doi ani mai târziu: Ὅτε δὲ μετὰ ταῦτα τὰς πρώτας εἰρωνείας τοῦ Παλαμᾶ κατετόξευες, οὐκ ἀνθιστάμην καὶ συνεβούλευόν σοι κατέχειν σαυτὸν καὶ ταῦτ'ἀσχημονεῖν, μηδὲ τοξεύειν ἐπ'ἄνδρα οὐδὲ αὐτὸν ἀμαθῆ παντελῶς τοῦ τοξεύειν; [„După acestea, când îl înţepai pe Palama cu primele ironii, te-am sfătuit să te stăpâneşti, căci însemna a te comporta rău: să nu tragi cu arcul în acest bărbat, căci nici el nu este cu totul neînvăţat în a trage cu arcul“] *Ambros. gr.* 290, fol. 67v.

prietenia?[9] Palamas nu a citit decât unul singur dintre tratatele antilatine ale lui Varlaam și nu poate deci să judece ansamblul operei acestuia: unicul scop al calabrezului ar fi să-i reducă la tăcere pe latini[10] și nu intenționează câtuși de puțin să slăbească poziția grecilor. Cât privește problema demonstrației, este o neînțelegere, cuvântul putând avea mai multe sensuri: demonstrația în sens tehnic, pur logică și universal necesară (πᾶσιν ὁμολογουμένη καὶ ἀναντίρρητος Ἕλλησι, Λατίνοις, Πέρσαις, Σκύθαις, ποιμέσι, συβώταις, πᾶσιν ἁπλῶς οἷς νοῦς ἐστι [„mărturisită și acceptată de toți, de greci, de latini, de perși, de sciți, de păstori, de păzitorii de porci, simplu spus, de toți care posedă gândire rațională"]), care nu trebuie confundată cu demonstrația bazată pe Scriptură (ἡ ἀρχαῖς τοῖς λογίοις χρωμένη τοῖς ἱεροῖς [„proclamată de cărțile sfinte"]): prima nu se poate aplica teologiei, în timp ce a doua nu este de fapt o demonstrație (ἣν ἔγωγε οὐκ ἀπόδειξιν, ἀλλ'ὑπὲρ ἀπόδειξιν τίθεμαι [„cât despre mine, eu nu o consider demonstrație, ci deasupra demonstrației"]).[11]

Cât despre Varlaam, acesta, în pofida sfaturilor înțelepte ale lui Akindin, izbucnește cu indignare împotriva celui care a îndrăznit să-l critice: „Îl voi umili pe acest om", declară el.[12]

---

[9] Οὐ γὰρ ἡ ἀπόδειξις καὶ ἡ περὶ τούτων σπουδὴ φιλίας θεοφιλοῦς καὶ τοῦ ψυχῇ πεινώσῃ τοιαύτης τροφῆς χορηγὸν γεγονέναι θειότερον [„Căci nu demonstrația și lupta pentru acestea este semnul iubirii celor iubiți de Dumnezeu și nu devine mai dumnezeiesc conducătorul care își hrănește cu așa hrană sufletul în nevoie"], *Ambros. gr.* 290, fol. 75ᵛ.

[10] Αὐτοὺς γὰρ τοὺς ἑαυτοῦ δήπου λόγους ὑπὲρ τούτου κράτιστα καὶ σαφέστατα ἀπολογεῖσθαι, ὧν γὰρ ὁ πᾶς ἀγὼν καὶ ὅλως ἡ πραγματεία τὴν τοῦ Πνεύματος καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ παρὰ Λατίνοις ἐκπόρευσιν ἀνελεῖν ὅση δύναμις [„Căci chiar cuvintele lui în legătură cu aceasta reprezintă o apologie foarte puternică și înțeleaptă, încât oricine le urmează întru totul respinge cu multă putere chestiunea purcederii Duhului Sfânt și de la Fiul, după cum afirmă latinii"], *ibid.*, fol. 76.

[11] *Ibid.*, fol. 76ʳ⁻ᵛ.

[12] Akindin îi scrie mai târziu: Σὺ δὲ μὴ τότε πεισθείς, «ἄφες» λέγων, «ταπεινώσω τὸν ἄνθρωπον» [„Iar tu atunci, convins, rostești «Voi umili omul»"], *Ambros. gr.* 290, fol. 67ᵛ.

Răspunsul său este plin de ironie la adresa lui Palama, care pretinde să „demonstreze" cele dumnezeiești. Ca și Akindin, și el deosebește diferitele sensuri ale cuvântului „demonstrație", dar acceptă categoric autoritatea filosofilor păgâni ca oferind, în aceeași măsură cu Sfinții Părinți, premisele sigure pentru raționamentul „dialectic" care, în ceea ce-L privește pe Dumnezeu, nu poate deveni niciodată „apodictic". Apoi, la sfârșitul scrisorii, filosoful calabrez făgăduiește să modifice textul scrierilor sale antilatine, pentru a nu-l mai scandaliza pe Palama.[13]

Reacția lui Palama nu s-a lăsat așteptată: lui Akindin îi răspunde că nu poate pune prietenia mai presus de adevăr și că îngăduința fostului său ucenic față de filosoful calabrez dovedea că s-a molipsit de elenismul profan. Cât despre Varlaam, acesta a primit de la sihăstria Sf. Sava un amplu tratat împotriva lui Aristotel, Platon și a filosofilor greci, a căror autoritate o lăudase.[14] Distincțiile asupra sensurilor cuvântului „demonstrație" nu l-au convins pe Palama; în opinia lui, nu era de ajuns să schimbi premisele unui silogism pentru a-i transforma valoarea și a-i conferi o valoare apodictică: procesul însuși al gândirii omenești ar trebui fundamental schimbat prin lucrarea Sfântului Duh pentru a se învrednici astfel de o cunoaștere certă a lui Dumnezeu. Această schimbareVarlaam nu numai că refuza s-o accepte, dar prefera să-i considere pe filosofii profani ca fiind „luminați de Dumnezeu", adică reducea harul la un dar natural, micșorându-i astfel importanța.

---

[13] Textul acestei scrisori a lui Varlaam a fost publicat în două rânduri de către G. SCHIRÒ; prima dată în *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 1935, I, pp. 64–77; 1936, I–II, pp. 80–98; III–IV, pp. 302–324, și a doua oară în lucrarea sa: *Barlaam Calabro epistole greche*, Palermo, 1954, pp. 229–266; cf. analiza textului făcută de noi în *Byzantion*, XXIII, pp. 109–111.

[14] Aceste două scrisori ale lui Palama au fost publicate de G. PAPAMIHAIL, în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XII (1913), pp. 377–381; XIII (1914), pp. 42–52, 245–255, 464–476.

Fără să aștepte răspunsul calabrezului la această scrisoare,[15] Palama scrie un al doilea tratat – rămas inedit – pe același subiect, în care se reflectă deja un alt conflict: cel pe care Varlaam îl declanșase cu isihaștii din Tesalonic.[16]

METODA ISIHASTĂ DE RUGĂCIUNE

Chiar pe când Palama, Varlaam și Akindin se aflau în corespondență pe tema scrierilor antilatine ale filosofului calabrez, acesta a luat cunoștință, la Tesalonic, de anumite forme ale spiritualității monahale, anume metoda de rugăciune așa cum este ea descrisă de autorii de la sfârșitul sec. al XIII-lea – Nichifor din Singurătate și Pseudo-Simeon – și care se regăsește la Grigorie Sinaitul. Monahii pe care i-a întâlnit erau prea puțin instruiți și incapabili să satisfacă în plan spiritual aspirațiile sale de intelectual sceptic, care tocmai negase, în discuția cu Palama, orice acțiune eficace a harului asupra raționamentului uman. Temperamentul său orgolios, dar și convingerile spiritualiste pe care i le insuflase filosofia platoniciană îl fac să fie extrem de indignat când i se spune că trupul omenesc poate lua și el parte la rugăciune și poate resimți lucrarea harului dumnezeiesc. Scrie tratate cărora nu le face decât puțină publicitate: îi califică pe monahi drept *omfalopsihi*, „oameni-care-au-sufletul-în-buric".[17] În 1338, se duce la Constantinopol, unde își continuă ancheta asupra acestora, ajungând

---

[15] Acest răspuns a fost publicat de G. SCHIRÒ, în *Barlaam Calabro epistole greche*, pp. 279–314; cf. analiza făcută de noi scrisorii, pe atunci inedite, în *Byzantion*, XXIII, pp. 114–116.

[16] Cf. *Infra*, pp. 346–347.

[17] Filotei al Selymbriei afirmă în *Dialogul* său inedit că Varlaam s-ar fi dus la Athos înaintea lui Akindin și că ar fi început deja acolo să-i atace pe isihaști (*Patm.* 366, fol. 404). Niciun alt izvor nu confirmă spusele acestui autor tardiv și prea puțin original. În pasajul unde apare această informație, el se inspiră după o omilie a lui Calist care se află în același manuscris (Patm. 366, fol. 414^v) și care nu menționează șederea lui Varlaam la Athos.

la aceleași rezultate și depune în cele din urmă o plângere împotriva lor la patriarh și la sinod.[18] Patriarhul Ioan Calecas îi respinge categoric acest demers și îl amenință cu sancțiuni dacă nu-i lasă în pace pe călugări.

Varlaam nu ascultă: revenit la Tesalonic, continuă să-i atace pe călugări. La inițiativa lui Isidor, aceștia țin sfat și hotărăsc să facă apel la Grigorie Palama pentru a-i apăra de acuzațiile aduse de calabrez.

Palama vine așadar la Tesalonic și locuiește, timp de trei ani – până în 1341 –, lângă sihăstria condusă de prietenul său Isidor[19]. Încearcă zadarnic, în cursul mai multor întrevederi, să rezolve amiabil diferendul cu Varlaam. În fața insuccesului încercărilor sale, scrie prima sa *Triadă*: un ansamblu de trei tratate în apărarea isihaștilor (Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων [*Despre cei ce se liniștesc cu sfințenie*]). Tratatele au forma unor răspunsuri date întrebărilor pe care i le puneau monahii; Varlaam nu este pomenit nici măcar o dată; Palama nu cunoaște încă textul integral al tratatelor sale și evită să intre într-o dispută deschisă cu filosoful.

Akindin, la rândul său, se află la Constantinopol, în anturajul imediat al patriarhului, iar reacțiile sale față de dispută sunt foarte interesante. El caută în continuare să joace rolul de moderator: în discuția epistolară privind „demonstrația“, Palama atacase, iar Akindin îi luase apărarea lui Varlaam. Acum se petrece contrariul: monahii îi apar drept victimele spiritului bătăios al calabrezului, așa că le acordă sprijinul său, care pare a fi unul semnificativ: intervențiile sale repetate pe lângă patriarh provoacă reacția lui Calecas împotriva lui Varlaam.[20] Dar calabrezul rămâne intratabil.

---

[18] Πικρὸς αὐτοῖς ἐπὶ συνόδου κατέστη κατήγορος, ὀμφαλοψύχους ὀνομάζων αὐτούς [„A scris o acuză violentă la adresa lor către sinod, numindu-i omfalopsyhoi“], PALAMA, *A doua scrisoare către Varlaam, Coisl.* 100, fol. 100ᵛ. G. SCHIRO a publicat cinci scrisori ale lui Varlaam relative la disputele sale cu monahii din Tesalonic; cf. analiza noastră a acestor documente în *Introd.* la *Triade*, pp. XIV–XVII.

[19] FILOTEI, *Encomion*, col. 592CD.

[20] Povestește el însuși despre aceste intervenții într-un raport către patriarh: φθόνῳ δὲ διαβόλου καὶ προπετείᾳ γνώμης κινηθέντος τοῦ Βαρλαὰμ ἐκείνου κατὰ τῶν ἐν ἡσυχίᾳ καθημένων ἐπὶ βίῳ καθαρῷ..., εὐθὺς ἐξ

De-abia dacă consimte să-și tempereze puțin exprimarea, renunțând de pildă la porecla de *omfalopsihi*. În fond, nu-și schimbă părerea și furnizează publicului scrierile sale împotriva monahilor, răspunzând argumentelor pe care Palama le folosise împotriva sa, fără să-l numească, în prima *Triadă*. Nu se mulțumește doar să-i critice pe isihaști, ci lansează și o doctrină pozitivă „despre desăvârșirea omenească", „despre rugăciune" și „despre cunoaștere".[21]

VARLAAM LA AVIGNON

Eșecul său în fața patriarhului în chestiunea călugărilor nu pare să-i fi afectat prea mult prestigiul. Sigur de protecția pe care i-o acorda Marele Domestic Ioan Cantacuzino, Varlaam prezintă sinodului un proiect de Unire a Bisericilor, întemeiat tocmai pe vederile relativiste pe care i le criticase Palama.[22] Acest plan nu pare

---

ἀρχῆς ἐγὼ καὶ τότε πρὸ παντὸς ἄλλου καὶ ἀντέπεσον ἐκείνῳ καὶ πρὸς τὴν σὴν θειότητα μετὰ λύπης ἀνήνεγκα περὶ τούτων· καὶ δὶς ἤδη τοῦτο καὶ τρὶς ἅμα πολλοὶ πεποιήκαμεν, τὴν ἐκείνου περιεργίαν οὐ φέροντες, καὶ διὰ ταῦτα ἐκεῖνος τότε τὴν βασιλίδα πόλιν ταύτην ἀφείς, εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατῆλθεν, ἀπειλησάσης αὐτῷ κακῶς ἀπαλλάξειν τῆς μεγάλης ἁγιωσύνης σου, εἰ τούτων μὴ ἀποσταίη [„fiind Varlaam animat de invidia diavolului și de repezeala gândirii împotriva celor scrise de acela în liniște, cu viață curată..., atunci de îndată eu, dintru început și înainte de orice altceva, am încercat să îl conving de cele contrare pe acela și am spus omului aceluia dumnezeiesc cu tristețe despre acestea; mulți au făcut aceasta de două ori și de trei ori, nemaisuportând sofisticăria aceluia, și din cauza aceasta părăsind acela atunci acest oraș împărătesc, s-a dus în Tesalonic, despărțindu-se marea sfințenie a ta de cel ce fugise în mod urât, dacă nu se leapădă de acestea"], AKINDIN, *Raport*, text publicat de T. USPENSKI, în *Sinodik v nedelju pravoslavija*, Odessa, 1893, p. 86.

[21] Acestea erau probabil titlurile scrierilor lui Varlaam (vezi *Introd.* mea la *Triade*, pp. XXVI–XXVII).

[22] Vezi textele publicate de C. GIANELLI, „Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese", în *Miscellanea G. Mercati*, III, *Studi e testi*, 123, Città del Vaticano, 1946, pp. 185–201.

a fi fost respins la modul formal, din moment ce-l vedem pe Varlaam plecând în 1339 spre Avignon în calitate de ambasador imperial; evident, nu avea mandat formal din partea Bisericii. În fața papei ține același fel de discurs ca la Constantinopol, dar Benedict al XII-lea nu pare deloc mai dispus decât isihaștii bizantini să-i accepte relativismul dogmatic,[23] iar misiunea sa nu are niciun rezultat practic. Întors în Bizanț, îl aștepta o surpriză neplăcută: Palama scrisese o a doua *Triadă*, unde scrierile sale erau luate la bani mărunți fără menajamente. Evident, Varlaam nu era omul să lase fără răspuns o refutație publică a operelor sale. Akindin a încercat să-l rețină: o polemică dogmatică cu reprezentanții calificați ai monahismului bizantin era un lucru foarte riscant, iar Varlaam avea puține șanse să iasă învingător. Manuscrisele ne-au păstrat patru scrisori pe care Grigorie Akindin i le-a adresat lui Varlaam în 1340–1341 și în toate îl sfătuiește pe calabrez să fie moderat, dezaprobând atacurile sale împotriva isihaștilor. Prima, prietenească, vine de îndată după întoarcerea lui Varlaam. Akindin încă nu știe că filosoful vrea să-i răspundă lui Palama; îl ironizează puțin pentru faptul că se fălește cu ambasada sa,[24] apoi deplânge atacurile sale continue împotriva monahilor, împotriva „acestor oameni evlavioși și fără pretenții, acești creștini simpli care nu cunosc bogăția și grijile... care pot spune asemenea dumnezeiescului Pavel... nu cunoaștem nimic în afară de Hristos, Hristos răstignit“.[25] Varlaam

---

[23] Vezi în legătură cu acest subiect J. MEYENDORFF, *Un mauvais théologien...*, pp. 48–50.

[24] Σὺ δέ μοι δοκεῖς ὑπὸ τῆς μεγάλης παρ' Ἰταλοῖς πρεσβείας, ἢ εἰ βούλει γε τῆς ὑψηλῆς στιλβάδος, ἄνω γενέσθαι πολὺ καὶ τῶν καθ'ἡμᾶς λογισμῶν ἐκδημῆσαι [„Îmi pari sub influența faimoasei ambasade către Itali, sau că îți dorești înalta poleială, mândrindu-te mult și fiind străin de gândirea noastră“], *Scorial, gr.* Φ-III-11, fol. 232.

[25] Τῆς κατὰ τῶν θεοφιλῶν ἀνδρῶν βλασφημίας χαὶ μάχης, τῶν ἀτέχνως εὐσεβῶν, τῶν ἁπλῶς χριστιανῶν, τῶν ἀκτημόνων, τῶν ἀπραγμόνων..., τῶν οἵων τε ὄντων λέγειν μετὰ τοὺ θείου Παύλου..., «οὐδὲν ἐπιστάμεθα πλὴν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον» [„Blasfemia și lupta împotriva bărbaților iubitori de Dumnezeu, a credincioșilor neînvățați,

nu acceptă sfaturile lui Akindin și primește curând o nouă scrisoare unde corespondentul său afirmă că *între ei nu există dezacord pe plan teologic* (κἀγώ σοι τὰ περὶ θεολογίας οὐ σφόδρα ἐναντιοῦμαι), dar că Varlaam comite o greșeală de tactică acuzând de erezie un om atât de respectabil ca Palama;[26] căci nu este canonic să tratezi un om drept eretic înainte de a fi fost condamnat în mod formal.[27] „Fii așadar mai cu măsură cu Palama!" (τὰ μὲν ἐπὶ Παλαμᾷ μετριώτερον γίνου), îi repetă el.

AKINDIN ÎI APĂRĂ PE MONAHI

Varlaam se încăpățânează să nu asculte aceste sfaturi înțelepte. Akindin, din ce în ce mai înspăimântat de proporțiile pe care le capătă controversa, îi reamintește filosofului sfaturile sale anterioare, îi reproșează că a început disputa și că a atacat deprinderi pe care tradiția monastică le acceptase de mult: practicarea rugăciunii lui Iisus legată de respirație, înclinarea trupului și rolul inimii în rugăciune; este cu totul nedrept să acuzi de messalianism aceste forme de spiritualitate: o asemenea acuză nu are nicio șansă să fie acceptată de Biserică. Varlaam ar fi mai prudent dacă s-ar mărgini să critice formulele lui Palama privind natura și energiile.[28] Îl vedem astfel pe Akindin adoptând poziția pe care o va

---

a creștinilor simpli, a celor săraci, a celor ce trăiesc în liniște..., ca să spunem precum dumnezeiescul Pavel, «nu știm pe nimeni în afară de Hristos, și pe acesta răstignit»"], *ibid*, fol. 233.

[26] Vezi *Supra*, p. 61, nota 87.

[27] Πρὸ γὰρ ψήφου συνοδικοῦ ὀνομάζειν τινὰ φανερῶς αἱρετικὸν καὶ ἀναθεματίζειν, οὐ κανονικόν [„Nu este un lucru canonic a numi pe cineva eretic și a-l anatematiza, mai înainte de a exista o decizie sinodală în acest sens"], *Scorial. gr.* Φ-III-11, fol. 234.

[28] Πρὸς τοὺς ἀναχωροῦντας ἦρξας ἐνταῦθα τοῦδε τοῦ πολέμου καὶ τῆς περιεργίας μεθ' ὑποκζίσεως, πράγματος ἀφιλοσοφωτάτου. εἶτα οὐκ ἔστης μέχρι τῶν τότε σοι κακουργηθέντων, ἀλλὰ καὶ κομψοῖς ταῦτα παραδέδωκας λόγοις καὶ τινὰ αἵρεσιν ἦρας εἰς ὕψος τῷ λόγῳ,

menține de-a lungul întregii controverse: îl critică pe Palama doar pe plan teologic, dar nu spune nimic împotriva metodei corporale de rugăciune, universal admisă în Bizanțul sec. al XIV-lea atât în cercurile isihaste, cât și printre antipalamiții cei mai înverșunați.

Se pare că răspunsurile lui Varlaam la aceste misive ale lui Akindin nu s-au păstrat. În orice caz, calabrezului i-au picat foarte rău aceste critici, ca și cele precedente: și-a acuzat corespondentul că îmbrățișează erorile lui Palama, din prietenie pentru fostul său magistru athonit, ceea ce i-a dat lui Akindin prilejul să se declare în opoziție față de ambii protagoniști în mod egal.[29]

τὰς εἰσπνοὰς καὶ τὴν καρδίαν καὶ κλόνον σπλάγχνων, καὶ ταραχὴν ἐκωμῴδησας, τὴν ἐκ τοῦ φιλοθέως ταῦτα τῇ ψυχῇ συνδιατίθεσθαι πρὸς τὰ θεῖα διέγερσιν ἀσυνέτως οἶμαι μᾶλλον ἢ συκοφαντικῶς κλόνον ἀποκαλῶν καὶ πάθος οὐκ ἀγαθὸν καὶ τὴν Μασσαλιανῶν δυσσέβειαν ἀδικώτατα παραλαβών..., ταῦτ᾽ἐκείνῃ συνέπλεξας. Εἶτα συνθεὶς πάντας τούτους τοὺς λόγους επὶ τῷ περὶ τοῦ φωτὸς καὶ τῆς θεολογίας, ... ἤγαγες εἰς τὴν ἁπασῶν ταύτην ἐκκλησιῶν μητέρα... Εἰ μὲν τὰ πρὸς τὸ δόγμα ἐκείνου – τὸ περὶ τοῦ ὑπὸ τὴν θείαν φύσιν ἀκτίστου καὶ ὑπερουσίου Θεοῦ καὶ ληπτοῦ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς – ἅ φῇς ἐκεῖνον γράφειν, [συν] αγαγὼν ἐδείκνυς τοῖς κυρίοις τῶν ψήφων, τἄλλα δὲ ὑπεξῄρεις, μετριώτερον ἂν ἦσθα περὶ σαυτοῦ βεβουλευμένος [„Ai început după aceea cu ipocrizie să faci război și sofisticării împotriva anahoreților, ceea ce reprezintă lucrul cel mai neînțelept. Apoi nu te-ai rezumat la răutățile făcute ție, ci le-ai transmis prin cuvinte șlefuite și ai ridicat o oarecare rătăcire la înălțimea cuvântului, ai luat în râs inspirațiile, inima, freamătul măruntaielor și dezordinea; cred că mai ales râvna față de cele dumnezeiești, izvorâtă în suflet din iubirea de Dumnezeu, ai așezat-o prostește în rând cu acestea, numind-o în mod defăimător mișcare dezordonată, și patimă rea și invocând în sprijin rătăcirea foarte nedreaptă a messalienilor, le-ai asociat pe acelea cu aceasta. Apoi, adunând toate aceste cuvinte în scrierea *Despre lumină și vederea lui Dumnezeu...*, ai plecat spre această mamă a tuturor Bisericilor... Dacă aduci cele scrise împotriva învățăturii aceluia – anume cea despre Dumnezeu cel necreat și suprasubstanțial în privința ființei divine și totuși văzut cu ochii trupești – lucruri pe care afirmi că le-a scris acela, și le arăți celor însărcinați cu decizia sinodală, și te referi și la multe altele, binevoiește să fii în schimb măsurat cu privire la tine însuți"], *ibid*, ff. 230v–231.

29 Ἑταῖρον δὲ πολλάκις ἐμὸν ἀποκαλῶν Παλαμᾶν, ἐδείκνυσαι μὲν ὅτι διὰ τὴν προς ἐκεῖνον ταῦτα φιλίαν λέγω· ἁμαρτάνεις δὲ τῆς ἐμῆς

Corespondența lui Akindin ne permite astfel să conturăm un portret plin de viață al adversarilor palamismului: în niciun caz nu este vorba de „latinofroni“ sau, și mai puțin, de tomiști bizantini. Așa cum vom avea prilejul s-o arătăm în continuare, aceștia se recrutau atât dintre promotorii umanismului profan, cât și dintre apărătorii unei neo-scolastici bizantine; pentru aceștia, orice expresie vie, orice gândire dinamică – chiar dacă avea un solid temei patristic – era suspectă de erezie: Varlaam și Akindin erau reprezentanții foarte caracteristici ai acestor două atitudini.

TOMOSUL AGHIORITIC

În timp ce Varlaam se află încă în Italia, sau îndată după întoarcerea sa, Palama face o călătorie la Muntele Athos, unde obține, din partea principalelor autorități monastice, aprobarea faimosului *Tomos aghioritic*[30]. Acest document, redactat de Palama, este un manifest solemn, care, fără a-l numi pe Varlaam, condamnă fără drept de apel ideile sale. Este cert că publicarea sa a avut cele mai importante consecințe pentru rezultatul controversei: varlaamiții se vedeau excluși pe față de la *communio in sacris* de către Iacob, episcopul Ierissosului și al Sfântului Munte[31],

---

διανοίας..., ὁμοίως γὰρ κακίζω καὶ τὰς ἐκείνου κατά σου φιλονείκους στρατείας [„Numindu-l de multe ori tovarăș al meu pe Palama, susții că vorbesc motivat de prietenia față de el; dar îmi înțelegi greșit gândul..., căci tot la fel îmi reproșez și lupta aceluia împotriva ta, care ești iubitor de slavă deșartă“], *Ambros. gr.* 290, fol. 71.

[30] Palama s-a întors din călătorie într-o zi de 23 august pentru a fi lângă sora sa mai mică, Teodota, când aceasta își dădea sufletul, la Tesalonic (FILOTEI, col. 594AC). Era în 1339 sau în 1340? Aș înclina pentru 1339: un întreg șir de dezbateri și de polemici pe care le reflectă scrisorile lui Akindin și ale lui Palama, redactarea scrierii Κατὰ Μασσαλιανῶν de către Varlaam, cea a celei de-a treia *Triade* de către Palama, toate se plasează într-adevăr între semnarea Tomosului și sinodul din iunie 1341.

[31] PG, CL, col. 1236 D.

care dădea astfel o valoare ecleziastică declarației monahilor. În partea de jos a Tomosului se află semnături cunoscute: cea a bătrânului Protos Isaac[32], care va susține cauza lui Palama și la Constantinopol în 1342, cea a ieromonahului de la Lavra, Filotei, viitorul patriarh[33], cele ale principalilor discipoli ai lui Grigorie Sinaitul: Isaia, Marcu și Calist, care se aflau încă la schitul Sinaitului, la Magula. Pe original, alături de semnăturile grecești ale egumenilor de la Lavra, Vatopedu, Esfigmenu, Kutlumuș, apărea semnătura georgiană a egumenului Antonie de la Iviron și cea slavonă a egumenului sârb de la Chilandar. Un isihast sirian de la Karyes a semnat și el actul „în propria sa limbă"[34].

Cu acest document atât de solemn, Palama s-a întors la Tesalonic. Se gândea să se ducă de îndată la Constantinopol, să-l combată pe Varlaam, dar acesta a reapărut la Tesalonic.[35] Cei doi protagoniști au avut noi întrevederi, în cursul cărora, potrivit lui Palama, filosoful a adoptat o atitudine lunecoasă, făgăduind de fiecare dată să înceteze polemica. Una dintre aceste întrevederi a putut avea chiar un caracter judiciar, dat fiind că a avut loc în fața marelui diochet – titlu purtat la acea vreme de către Glavas, care, cel puțin până în 1337, era „judecător general al grecilor"[36] –

---

[32] Acesta era deja în funcție în 1316 (*Actes d'Esphigménou*, publicate de L. PETIT și W. REGEL, în *Vizantijskij Vremennik*, XII, 1906, Priloženie, n° VII, p. 20); încă mai este în 1335: *Actes de Kutlumus*, publicate de P. LEMERLE, Paris, 1945, n° 17, p. 82; mai multe acte publicate între aceste două date poartă de asemenea semnătura sa.

[33] Filotei menționează el însuși propria sa prezență și semnătura pe care a dat-o, în *Encomion*-ul său, col. 593 C.

[34] PG, CL, 1236; cf. interesantele variante ale textului în DOSITEI AL IERUSALIMULUI, Τόμος ἀγάπης, pp. 38–39; semnătura sârbă, de exemplu, este înlocuită cu următoarea : Ὁ ἀπὸ τῶν Βουλγάρων ἀββᾶς Ἰωάννης [„Avva Ioan din neamul bulgarilor"].

[35] Redactarea *Tomosului aghioritic* și evenimentele care i-au urmat sunt descrise de Palama în a treia sa scrisoare către Akindin, datând de la începutul lui 1341, ed. MEYENDORFF, Θεολογία, XXIV, 1953, p. 581.

[36] Despre Glavas, vezi nota foarte completă a lui P. LEMERLE, „Le Juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III", în *Mémorial Louis Petit*,

prezent acolo anume pentru a arbitra controversa (συνόντος ἐπίτηδες ἡμῖν [„fiind judecător al nostru"])[37]. În fața acestui martor de seamă, filosoful calabrez a făgăduit să-și modifice scrierile împotriva isihaștilor și să-i dea textul spre aprobare lui Palama. Așadar, Palama nu dezaproba în asemenea măsură lucrările lui Varlaam încât să ceară distrugerea lor completă: o posibilitate de acord exista, în 1339–1340, pe baza unei simple modificări a scrierilor calabrezului. Cu toate acestea, în pofida îndemnurilor la moderație ale lui Akindin, în pofida relativei bunăvoințe a lui Palama, Varlaam scrie Κατὰ Μασσαλιανῶν [*Împotriva messalienilor*], unde îl atacă pentru prima oară nominal[38] pe Palama, acuzându-l că a îmbrățișat erezia lui Teodor, un preot de la biserica Vlahernelor, condamnat în timpul lui Alexis Comnenul.[39]

București, 1948, p. 309. Lui Glavas i s-a luat funcția în 1337; există totuși o mărturie – nu prea sigură, e adevărat – în favoarea restabilirii sale în funcția de „judecător general" (*ibid.*, p. 306). Dacă această mărturie ar fi veridică, în scrisoarea lui Palama către Akindin am avea un exemplu al activității judecătorilor generali în afara capitalei și cu titlu individual. Monahii atacați de Varlaam ar fi apelat la arbitrajul său și judecătorul ar fi prezidat un colocviu între cele două părți (Cu privire la activitatea Judecătorilor generali în calitate de colegiu și cu titlu individual, vezi studiul lui P. LEMERLE, „Recherches sur les institutions judiciaires a l'époque des Paléologues", în *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles, 1949, pp. 369–384).

[37] *A treia scrisoare a lui Palama către Akindin*, loc. cit.

[38] Διετείνατο μεταποιῆσαι μὲν τὰ κατὰ τῶν μοναχῶν συγγράμματα, πρώτῳ δὲ πάντων ἐν σχεδίοις ὑποδεικνύειν ἐμοὶ τὰ μετασκευασμένα, κἄν ἔτι μοι δοκῶσι δεῖσθαί τινος μεταποιήσεως, ὥστε μηδένα πλήττειν, πείθεσθαι καὶ μεταπλάττειν. Οὔπω γὰρ τότε φανερὸς ἦν καὶ κατ᾽ ἐμοῦ μεμηνώς· ἀλλ᾽ ὑπεσχέθη ταῦτα, γέγραφε δὲ οἷα βλέπεις· ἐξ ἐκείνου γὰρ ὅλως ἰδίως ἐρρύη κατ᾽ ἐμοῦ [„A încercat să schimbe scrierile împotriva monahilor, în primul rând arătându-mi în amănunt cele modificate, deși mi se părea că mai au nevoie de ceva șlefuire, ca niciuna să nu provoace teamă, să fie crezută și să aducă o schimbare. Căci atunci încă nu era clar și era furios împotriva mea; dar acestea au fost ascunse, a scris câte vezi; căci de la acela s-a întors cu totul împotriva mea"], *ibid.*

[39] PALAMA, *Tr.*, III, *1*, § 7; III, *2*, § 3; III, *3*, § 4; cf. Anne Comnène, *Alexiade*, X, 1, éd. *Les Belles Lettres*, II, p. 189; vezi V. GRUMEL, *Regestes*, II, 45, n° 946.

„CONTRA MESSALIENILOR"

În aceste circumstanțe, afacerea capătă o și mai mare amploare. Pentru a preveni reacția lui Palama, Varlaam a încercat din nou să se plângă împotriva monahilor la patriarhul Ioan Calecas.

Situația în capitală ne este descrisă amănunțit de Akindin într-un raport ulterior trimis lui Calecas.[40] Autoritățile din Constantinopol au făcut tot posibilul ca această controversă să nu ajungă la chestiuni dogmatice, crezând că o pot limita la o problemă personală, apoi la o controversă între forme diferite de spiritualitate, închizând ochii cu teamă în fața unei opțiuni pur dogmatice și absolut inevitabile.

Varlaam și-a prezentat scrierea sa *Contra messalienilor* patriarhului și membrilor sinodului, căutând totodată sprijinul lui Akindin. Acesta l-a sfătuit pe patriarh să-l respingă din nou: chiar dacă monahii și Palama greșesc, nu Varlaam este cel care să-i judece, ci Biserica. S-a ținut deci consiliu, Akindin a criticat cartea lui Varlaam și l-a elogiat pe Palama în prezența patriarhului, a episcopilor și a numeroși monahi. S-a recunoscut că Varlaam nu l-a atacat pe Palama decât din duh de ceartă (ἐκ τῆς γενομένης αὐτῷ πρὸς τοῦτον ἔριδος καὶ φιλονεικίας [„a fost mișcat spre aceasta de duhul de ceartă și de slava deșartă"])[41]. Patriarhul însuși și-a făcut glasul auzit pentru a-l susține pe Palama.[42]

Cu toate acestea, Varlaam a continuat să străbată orașul și să ceară condamnarea lui Palama, invocând un argument la care patriarhul era sensibil: la Athos și la Tesalonic, monahii organizează manifestații colective care prejudiciază autoritatea

---

[40] Acest raport se află împreună cu alte scrieri ale lui Grigorie Akindin în *Monac. gr.* 223, ff. 51–56. A fost publicat integral de T. USPENSKI, în *Sinodik v nedelju pravoslavija*, Odessa, 1893. Ne referim la paginile acestei ediții, din păcate foarte rară.

[41] *Raportul lui Akindin*, p. 86.

[42] Monahii îi vor reaminti în 1342 elogiile pe care le-a adresat atunci *Triadelor* lui Palama (vezi textul scrisorii lui Palama către Filotei, cf. *Coisl.* 99, fol. 172, citat în *Introd.* mea la *Triade*, p. XXI, n. 5).

patriarhală, păzitoare a dogmelor. El face aluzie la *Tomosul aghioritic* și la un alt *Tomos* redactat de monahii din Tesalonic și adresat lui Calecas, al cărui conținut rezolva dinainte, fără a ține seama de o posibilă decizie patriarhală, diferendul dintre Varlaam și Palama.[43] Acesta din urmă, la rândul său, era pregătit pentru orice eventualitate: într-o scrisoare adresată lui Akindin, îi anunță apropiata sa venire la Constantinopol, unde îl va însoți pe însuși împăratul Andronic al III-lea, care-și petrecuse iarna la Tesalonic și care se pregătea să-și susțină prietenul din copilărie.[44] În aceeași scrisoare, Palama abordează anumite puncte dogmatice importante, care-l șochează pe corespondentul său și pe care acesta le va respinge ulterior.[45] Până atunci însă, Akindin adoptă față de el o atitudine mult mai deferentă decât față de Varlaam la aceeași epocă, ba chiar își exprimă admirația față de scrisoarea sa (διελθὼν δὲ ταύτην ἐπιστατικῶς καὶ πάνυ θαυμαστικῶς [„citind-o pe aceasta cu luare-aminte și foarte admirativ"]), amânându-și însă răspunsul cu privire la fond.[46]

CONVOCAREA SINODULUI

Patriarhul Ioan Calecas a încercat să soluționeze conflictul într-o simplă sesiune a tribunalului patriarhal, ca pe o afacere de

---

[43] Ὁ Παλαμᾶς παρασυναγωγὰς ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ ποιεῖ κἀν τῇ Θεσσαλονίκῃ παρὰ τοὺς θείους καὶ ἱεροὺς κανόνας [„Palama face parasinagogă la Sfântul Munte și în Tesalonic, împotriva dumnezeieștilor și sfintelor canoane"], *Rapport*, p. 87; Tomosul de la Tesalonic este și el menționat de Palama, *Refutația lui Calecas*, *Coisl.* 99, fol. 128.

[44] *A treia scrisoare către Akindin*, *ibid*; Cf. CANTACUZINO, *Ist.*, II, 38, ed. Bonn, I, p. 534.

[45] Cf. tratatul său inedit, intitulat în manuscris: Ἐπιστολὴ τοῦ Παλαμᾶ ἀνασκευασμένη, ἣν ἀπὸ Θεσσαλονίκης τῷ μακαρίτῃ ἀπέστειλεν Ἀκινδύνῳ [„Scrioarea lui Palama combătută, pe care a trimis-o din Tesalonic cinstitului Akindin"], *Monac. gr.* 223, ff. 32–51.

[46] *Ambros. gr.* 290, fol. 74.

disciplină bisericească – va încerca mai târziu să interpreteze în acest sens *Tomosul* din 1341 –, dar nu a reușit. Împărăteasa Ana de Savoia s-a opus acestei proceduri și a cerut să se aștepte întoarcerea soțului său.[47] Varlaam, la rândul său, pretindea și el o judecată imperială.[48] În absența împăratului, câștigase sprijinul unor personalități destul de influente pentru a provoca convocarea unui sinod la care Palama să fie chemat în calitate de acuzat.[49] El însuși a fost însărcinat cu trimiterea unei scrisori oficiale (γράμμα συνοδικόν [scrisoare sinodală]), adresată nu lui Grigorie, ci autorităților bisericești din Tesalonic, prin care li se poruncea să-l trimită pe Palama în fața sinodului pentru a răspunde acuzațiilor care i se aduceau. Akindin, mereu preocupat să limiteze efectele controversei, a considerat că o asemenea procedură dădea într-adevăr cam prea mult avantaj calabrezului, așa că i-a scris lui Calecas, apoi a solicitat personal sinodului să se trimită o scrisoare lui Palama însuși, altfel s-ar părea că este condamnat dinainte. Patriarhul a acceptat din nou. S-a încercat să se oprească trimiterea primei scrisori, dar evident că Varlaam nu așteptase ezitările patriarhului pentru a expedia documentul.[50] Akindin a obținut atunci o a doua scrisoare, pe care i-a trimis-o el însuși lui Palama – conținutul fiind „așa cum și-l putea dori Palama“, avea să scrie

---

[47] FILOTEI, *Encomion*, 596D.

[48] *Tomosul sinodal de la 1341*, PG, CLI, 681A.

[49] Πολλῶν συνελθόντων καὶ καταναγκαζόντων τὴν σὴν θειοτάτην στερρότητα τῷ μὲν Βαρλαὰμ ἀσφάλειαν ἅπασαν μαρτυρῆσαι τε καὶ συνοδικῷ γράμματι παρασχέσθαι πάντων ἕνεκεν ὧν ἔλεγέ τε καὶ ἔγραφε, τοῦ Παλαμᾶ δὲ ἐντεῦθεν καταψηφίζεσθαι [„Venind mulți și având nevoie de tăria ta dumnezeiască pentru a dovedi toată greșeala lui Varlaam și pentru a înmâna scrisoarea sinodală, ai vorbit și ai scris în numele tuturor“], *Raport*, p. 87. Palama confirmă mai târziu că Varlaam a fost condamnat la sinod ἣν αὐτός, ἀλλ'οὐχ ἡμεῖς κεκινήκαμεν [„pe care el, nu noi l-am convocat“], *Contra lui Akindin*, III, 18, *Coisl.* 98, fol. 88v; cf. și CANTACUZINO, *Ist.*, II, 39, ed. Bonn, I, p. 550, și GREGORAS, *Ist.*, XI, 10, ed. Bonn, I, p. 557; Filotei (*Encomion*, col. 592BC) prezintă afacerea drept o conspirație a unor persoane din anturajul lui Calecas împotriva lui Palama.

[50] Toate aceste evenimente sunt descrise în *Raportul* lui Akindin (p. 87).

el în *Raport* – și a însoțit-o de un bilet personal, care ni s-a păstrat: „Nu am considerat necesar, scria el, ca tu să afli prin trimisul meu câtă râvnă am depus pentru sfinția ta pe lângă episcopi și pe lângă prigonitor. Mulți ți-au spus-o, alții nu vor întârzia s-o facă. Documentul de față (cea de-a doua scrisoare a patriarhului) este tot un rezultat al râvnei mele, în timp ce scrisoarea precedentă a patriarhului este, după părerea mea, regretabilă...“[51]

Palama răspunde de îndată convocării. Se duce în capitală, însoțit de trei dintre cei mai buni prieteni ai săi: Marcu, Isidor și Dorotei[52]. Iosif Kalothetis se află și el printre monahii convocați de patriarh.[53] Ajungând la Adrianopol, Grigorie îi trimite o scrisoare lui David Dishypatos, care se afla atunci la nord de oraș, în pustia Paroriei, unde Grigorie Sinaitul întemeiase o sihăstrie, și-l cheamă și pe el la Constantinopol. David avea să devină unul dintre cei mai eminenți apărători ai palamismului. El fusese în relații cu Varlaam, când acesta începuse să-i atace pe monahii din Tesalonic, și încercase să-l tempereze pe calabrez.[54] Când a ajuns invitația lui Palama, nici nu se mai afla la Paroria, căci primise deja o invitație de la Akindin și pornise la drum, ajungând la Constantinopol trei zile după Palama și tovarășii săi.[55] Akindin

---

[51] Τὰ μὲν ἐμοὶ σπουδασθέντα ὑπὲρ τῆς σῆς ἱερότητος καὶ πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ πρὸς τὸν διώκοντα οὐκ ἀναγχαῖον ᾠήθην παρ'ἐμοῦ σε πυθέσθαι. Πολλοὶ γὰρ ἄλλοι ὧν οἱ μὲν ἤδη ταῦθ'ὑμῖν ἐδίδαξαν, οἱ δὲ μέλλουσιν. Ἔστιν οὖν ἐκείνων τῶν σπουδασμάτων καὶ τὸ παρόν, προλαβόντων τῶν δοκεῖν ἐμοὶ λυπηρῶν πρὸς τὴν θειότητά σου πατριαρχικῶν γραμμάτων, *Ambros. gr.* 290, ff. 73v–74.

[52] FILOTEI, *Encomion*, col. 595CD; cf. *Viața lui Isidor*, p. 86; *Testamentul lui Isidor*, MIKLOSICH et MÜLLER, I, p. 288.

[53] IOSIF KALOTHETIS, *Contra lui Gavras*, *Angel. gr.* 66, fol. 120v; *Scrisoare către Calecas*, *ibid.*, fol. 132.

[54] Vezi *Introd.* mea la *Triade*, p. XV.

[55] Scrisoarea lui Akindin către David ni s-a păstrat în *Ambros gr.* 290, ff. 74–75 (Inc. Ἦχεν εἰς ἡμᾶς φήμη...). Akindin pomenește de o scrisoare pe care Maria, fiica lui Andronic al III-lea și soția lui Mihail Asan, fiul țarului bulgar Ivan Alexandru, o trimisese în Bizanț pentru a anunța o apropiată invazie a bulgarilor (γράμματα τῆς βασιλέως μὲν θυγατρός, γυναικὸς δὲ τοῦ

spera să afle în David un colaborator în încercarea sa de conciliere: trebuia doborât Varlaam și temperat Palama, care aducea prea multe argumente calabrezului, mai ales în scrisoarea sa de la Tesalonic; propriii săi prieteni să-l convingă să renunțe la expresiile sale primejdioase; îi va asculta mai mult decât pe Akindin, care i se opusese deja;[56] or, Palama este încăpățânat (σφόδρα

Σκύθου· λέγει δὴ τὰ γράμματα οὕτω καθ'ἡμῶν παρωξύνθαι καὶ μανῆναι τὸν βάρβαρον, ὡς ἐφ'ἡμᾶς Σκυθῶν ἓξ μυριάδας τὸ παρὸν ἐφιέναι [„scrisoarea fiicei basileului, femeie din neamul sciților. Scrisoarea aceasta spune că barbarul s-a pornit și a turbat împotriva noastră, încât acum a trimis împotrivă-ne șase mii de sciți"]). Teama de această invazie este argumentul folosit de Akindin pentru a-l convinge pe David să vină. Informațiile oferite de scrisoare se potrivesc perfect cu relatarea lui Filotei (ENCOMION, col. 597AC), care menționează și pericolul unei invazii „barbare" (597C) și indică cu precizie locul unde se află David: „Un loc muntos, așezat între Tracia și țara sciților (= bulgari, ca în scrisoarea lui Akindin), acolo unde admirabilul Grigorie, venit din Sinai, a așezat o mănăstire" (597B). Pentru localizarea Paroriei, vezi JIREČEK, *Geschichte der Bulgaren*, Prag, 1876, S. 312ᵛ, și mai ales P. SYRKU, *Vremja t žizn patriarcha Evthimija Ternovskago*, Sankt-Petersburg, 1898, p. 108, nota 3. Așa cum indică și numele său, Paroria se afla la „frontieră" între Bulgaria și imperiu, la nord de Adrianopol: *„posrede gr'k i bl'gar"*, potrivit *Vieții* Sfântului Teodosie de Târnovo (ed. BODJANSKIJ, p. 2ᵛ). Într-o analiză recentă a scrisorii lui Akindin către David, Pr. LOENERTZ admite ca de la sine înțeles că „sciții" pomeniți aici sunt tătarii Hoardei de Aur și pornind de la această premisă construiește o serie de ipoteze istorice („Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne", în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 122–124). Această identificare a „sciților" este exclusă prin textul lui Filotei, care n-ar mai avea absolut niciun sens dacă ar fi afirmat că sihăstria Sinaitului se afla „între Tracia și Hoarda de Aur"! Singura posibilitate, confirmată de textul paralel al *Vieții* lui Teodosie, este de a vedea în „sciți" un pseudonim al bulgarilor, care se regăsește atât la Akindin, cât și la Filotei (această utilizare este curentă în literatura bizantină; vezi de ex. NICHIFOR GREGORAS, *Ist*, I, 2; II, 2, ed. Bonn, I, 16, 26; cf. G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, II, Budapest, 1943, p. 237). Acesta din urmă nu menționează, evident, scrisoarea lui Akindin – de a cărei existență poate că nu știa – și explică venirea lui David în capitală printr-o intervenție a Proniei.

[56] Οὐδὲ γὰρ ὁ Βαρλαὰμ εὐκατάβλητος διὰ τὸ χώραν αὐτῷ τινα δοῦναι τὸν Παλαμᾶν ἰσχυρίζεσθαι, ὅσοι καὶ πρότερον ἔγαψα, ἣν ἐμοὶ δοκεῖ δεῖν αὐτὸν παρὰ φίλων ἀνδρῶν ἀφελέσθαι... Ἔστι δὲ τοῦτο

ἰσχυρογνώμων [foarte încăpățânat]) și trebuie evitată izbucnirea unor tulburări în Biserică (δέος οὖν μὴ στάσις καὶ ῥῆγμα τὴν ἐκκλησίαν λάβῃ [„așadar, este necesar ca Biserica să nu sufere nicio stagnare și dezbinare"])[57].

Când Grigorie și tovarășii săi sosesc, în același timp cu împăratul Andronic al III-lea, la Constantinopol, în primăvara lui 1341, situația nu era prea bună pentru ei. Varlaam îi precedase cu șapte luni[58] și campania sa dăduse rezultate: număra un număr destul de mare de adepți, iar un număr încă și mai mare de oficialități civile și bisericești doreau înainte de orice, asemenea lui Akindin, să evite o controversă dogmatică. Patriarhul Ioan Calecas se număra printre cei din urmă.

ÎNCERCĂRI DE CONCILIERE

În *Elogiul* adus lui Palama, Filotei relatează că *Triadele* lui Grigorie și discursul pe care l-a rostit în fața sinodului episcopilor i-au convins pe majoritatea, inclusiv pe Calecas.[59] Akindin îl însoțea pe Palama și-l susținea fățiș.[60] Probabil că prezența la Constantinopol a conducătorilor spirituali ai monahismului athonit l-a făcut pe patriarh să realizeze mai bine importanța

---

φίλων ἀνδρῶν ἰσχῦσαι καὶ μάλιστα μὲν σοῦ, διὰ τὴν σύνεσιν καὶ τὴν φανερὰν εὔνοιαν τὴν πρὸς αὐτόν, ἧττον δὲ ἡμῶν διὰ τὸ μὴ πάντα αὐτῷ συναινέσαντας ἐξ ἀρχῆς ἅπερ ἔγραφε [„Căci nici Varlaam, înfrânt cu ușurință din cauză că i-a dat lui Palama ocazia de a-și arăta forța, după părerea celor care au scris mai înainte, nu mi se pare că trebuie să fie dat la o parte de prieteni... Căci aceasta înseamnă ca prietenii să fie puternici și mai ales ai tăi, datorită solidarității și a bunăvoinței vădite cea către sine; noi însă am făcut mai puțin, fiindcă nu am consimțit de la început la toate părerile lui pe care le-a exprimat în scris"], *Ambros. gr.* 290, ff. 74ᵛ-75.

[57] *Ibid.* fol. 75.

[58] PALAMA, *Theophanes*, PG, CL, 913C.

[59] *Encomion*, 596AC.

[60] *Raport*, p. 88.

forțelor pe care aceștia le reprezentau. Andronic al III-lea, revenit din campania sa victorioasă în Balcani, a căutat să potolească ambele partide pe calea negocierilor.[61] O sursă antipalamită tardivă dă câteva detalii asupra strădaniilor împăratului: Andronic al III-lea, într-o întrunire preliminară cu episcopii și cu înalți funcționari, a decis să-i interzică lui Varlaam să-l acuze pe Palama de erezie, pentru a evita o controversă dogmatică.[62]

PROBLEMA IZVOARELOR

Înainte de a trece la evenimentele care s-au desfășurat la Constantinopol în iunie și august 1341, ar trebui să încercăm să

---

[61] CANTACUZINO, *Ist.*, II, 39, ed. Bonn, p. 550.

[62] Πρὶν ταύτην [τὴν σύνοδον] συγκροτηθῆναι, ... οἰηθεὶς ὁ ἀοίδιμος βασιλεὺς ἐκεῖνος ἅμα τῷ πατριάρχῃ τὴν κατηγορίαν πρόφασιν μὲν ἔχειν ἀσεβείας, ἄλλως δ'ἐριστρικὴν εἶναι καὶ καθ'ὅλον τῆς τῶν μοναχῶν πολιτείας καταδρομήν, βουλὴν βουλεύονται, συμπαρόντων αὐτοῖς καὶ τινῶν τῶν τῆς συγκλήτου ὑπερεχόντων, οἰκονομῆσαι μάλιστα τὰ τοῦ πράγματος καὶ τὴν ὑπονοουμένην ἔριν διαλύσασθαι δι'εἰρήνης· ὃ δὲ καὶ πεπράχασι, καὶ τὸν μὲν Βαρλαὰμ παρεκρούσαντο μὴ κατηγορεῖν, τῆς συνόδου ἤδη συγροτηθείσης, τὸ δὲ καὶ πρὸς εἰρήνην αὐτὴν ἀγαγεῖν· ἡ δὲ ἦν τὸ παῦσαι αὐτοὺς μηδαμῇ τοῦ λοιποῦ δογματικῶς διαλέγεσθαι [„Mai înainte ca sinodul să fie convocat,... considerând acel împărat demn de lăudat în cântări împreună cu patriarhul că motivul acuzei dă dovadă de necredință, că venirea monahilor este străină de duhul de ceartă și că este conform întru totul modului lor de viață, au hotărât să se facă sfat, fiind de față pe lângă aceștia și unii din cei ce sunt deasupra sfatului, având grijă mai ales ca tot ce ține de această chestiune și dorința de ceartă care se ascundea dedesubt să se rezolve prin pace. Ei au făcut aceasta, iar după ce s-a adunat sinodul, pe de o parte, în mod neașteptat nu l-au lăsat pe Varlaam să rostească nicio acuză, pe de altă parte, au condus ședința în așa fel, încât să se ajungă la pace. Tactica lor a constat în a-l opri pe acesta din urmă să aducă în discuție chestiuni dogmatice“], ARSENIE AL TYRULUI, *Proiect de Tomos*, *Vatic. gr.* 2335, fol. 1; cf. GREGORAS, *Ist.*, XI, 11, ed. Bonn, I, 558; asupra fondului, împăratul era totuși de acord cu Palama (cf. PALAMA, *A treia epistolă către Akindin*, ed. MEYENDORFF, p. 582) și o va dovedi în cursul dezbaterilor.

rezolvăm o problemă care se pune de mult timp istoricilor: care este valoarea exactă și semnificația *Tomosului* sinodal publicat atunci, care constituie principala noastră sursă de informare cu privire la aceste evenimente?

T. Uspenski a fost primul care a prezentat ipoteza potrivit căreia sinodul nu a constituit o adevărată victorie a palamismului, întrucât s-ar fi mărginit să-l condamne pe Varlaam, fără a-l aproba însă pe Palama.[63] Numeroși autori, ca Pr. M. Jugie, au obiectat pe bună dreptate că „prea multe lucruri din decret îl favorizau pe teologul isihast pentru ca acesta să reziste ispitei de a proclama victoria“[64]. Contemporanii, partizani sau adversari ai lui Palama, recunosc și ei caracterul evident palamit al documentului. Akindin, pentru a explica prezența pe document a semnăturii lui Ioan Calecas, sugerează că patriarhul nu și-a dat seama de erezia pe care o cuprindea.[65] Calecas însuși refuză evident să-și recunoască propria inconștiență și invocă presiunea pe care ar fi exercitat-o asupra sa Cantacuzino, după moartea lui Andronic al III-lea[66], încercând totodată să interpreteze *Tomosul* în felul său. Nichifor Gregoras, în sfârșit, este cel mai sincer dintre cei trei: el afirmă că *Tomosul* este într-adevăr palamit în conținut și că Ioan Calecas și-a renegat pur și simplu semnătura combătându-l pe Palamas.[67]

---

[63] *Ocerki*, pp. 334–340.

[64] „Palamas (Grégoire)“, *Dict. Theol. Cath.*, XI, 2, col. 1739.

[65] Παρεκβλήθη δολίως παρὰ τὴν σὴν γνώμην ἐν τῷ τόμῳ ἐκ μέρους τὰ ἑαυτοῦ παρ᾽αὐτοῦ [„Au fost introduse de către acela cu viclenie în tomos împotriva voii tale o parte din învățăturile sale“], *Rapport à Calécas*, p. 90; de asemenea Arsenie al Tyrului, citat de G. MERCATI, *Notizie*, p. 204, n. 3.

[66] Ἐχρήσαντο τῇ κοσμικῇ ἐξουσίᾳ..., ἐζήτησε δὲ ἔπειτα καὶ ἠνάγκασεν ἵνα ποιήσωμεν γράμμα [„Au proclamat cu o putere cosmică..., iar după aceea a căutat și avea nevoie să scriem o scrisoare“], *Interpretarea Tomosului*, PG, CL, 901 AB.

[67] Ἰωάννου τοῦ τηνικαῦτα πατριαρχεύοντος, ἀναιροῦντος μὲν προφανῶς τὴν τῶν προτέρων δύναμιν ψηφισμάτων, ὁπόσα δήπουθεν ὑπὲρ τοῦ Παλαμᾶ κατὰ συναρπαγὴν καὶ ἀπάτην, ὡς. ἔλεγε, ὁπωσπότε συνεξέθετο [„Fiind atunci Ioan patriarh, a renegat pe față puterea celor mai înainte decise prin vot, desigur toate câte fuseseră în favoarea lui Palama prin

Pr. Martin Jugie, bazându-se mai ales pe textul lui Akindin și pe faptul că *Tomosul* fusese publicat și semnat două luni după sinod, încearcă pe de altă parte să arate că documentul nu reflectă în mod fidel dezbaterile. În 1341, au avut loc într-adevăr două sinoade: unul în iunie, altul în august. În iunie, s-ar fi mulțumit să-l condamne pe Varlaam fără a-l aproba prea mult pe Palama, în timp ce în august, în schimb, după moartea lui Andronic al III-lea, Cantacuzino i-ar fi impus palamismul patriarhului și l-ar fi silit să semneze o dare de seamă trucată a dezbaterilor din iunie.[68]

Să încercăm să ne regăsim în aceste contradicții. Ni se pare, mai întâi, că nu există motive suficiente pentru a suspecta *Tomosul* că ar da o falsă dare de seamă asupra dezbaterilor din iunie: doar expresiile vagi ale lui Akindin, care este evident parte interesată, ar susține această teză. Dimpotrivă, patriarhul Ioan Calecas, în *Interpretarea* sa a *Tomosului*, îi confirmă foarte limpede deplina autenticitate.[69] Vorbește, într-adevăr, de presiunea lui Cantacuzino, dar în legătură cu publicarea documentului, și nu cu conținutul, pe care Calecas îl aprobă și a cărui paternitate o revendică.[70]

ATITUDINEA PATRIARHULUI

Purtarea plină de inconsecvență a patriarhului, începând cu 1338, se explică prin dorința sa de a evita orice controversă dogmatică; în mai multe rânduri, el dă dovadă de o totală incapacitate în a-și face o părere clară asupra adevăratei dezbateri dintre calabrez și monahi, dorința sa fiind de a încheia discuția fără a fi nevoit să ia atitudine. Când împrejurările îl silesc în cele din urmă

---

furt și înșelătorie, după cum a spus când a plecat..."], *Premiers antirrhétiques* (scrise în 1347), I, *Genève grec*, 35, fol. 15.

[68] „Palamite (controverse)", *Dict. Theol. Cath.*, XI, 2, col. 1778–1784; autorul revine astfel parțial la teza lui T. Uspenski, în ciuda criticilor pertinente care i s-au adus de către J. BOIS, în *Echos d'Orient*, VI, 1903, pp. 58–60.

[69] PG, CL, 900B–903B.

[70] *Ibid.*, 901B; cf. *Scrisoarea către athoniți*, MIKLOSICH et MULLER, I, p. 241.

să prezideze un sinod, o face încercând să limiteze pe cât posibil elementul dogmatic propriu-zis al deciziei: astfel, acceptă cu plăcere decizia imperială de a-i interzice lui Varlaam orice discuție doctrinală. Dar de fapt asta însemna asigurarea triumfului monahilor, întrucât adversarul lor era împiedicat să-i contrazică. După cum vom vedea, doar rațiunile politice îl vor obliga mai târziu să nege acest triumf pe care izvoarele palamite îl constată în unanimitate. Va încerca atunci să dea dezbaterilor din 1341 o interpretare artificială: sinodul îl va fi condamnat pe Varlaam, dar fără să-i dea pe deplin dreptate lui Palama. Nu va merge însă niciodată până la a nega autenticitatea dării de seamă a dezbaterilor, așa cum se află în *Tomosul* din luna august, semnat de el, și încearcă să ignore faptul că această dare de seamă este dovada triumfului palamit. Ne putem așadar servi de acest document ca de un izvor perfect autentic privind sinodul din iunie. Forma *Tomosului* și publicarea sa cu întârziere se explică prin înseși evenimentele pe care le vom relata pe scurt.

SINODUL DIN IUNIE 1341

Adunarea s-a reunit la 10 iunie[71] la Sfânta Sofia și nu a ținut decât o zi. Era vorba de un adevărat sinod, și nu de o sesiune sinodală ordinară: ședințele erau publice[72], le prezida Andronic al III-lea în persoană, înconjurat de senatori și de „judecători generali“, pe lângă episcopii prezenți atunci în capitală, precum și de numeroși arhimandriți și egumeni.[73]

---

[71] Această dată poate fi stabilită după indicațiile lui Cantacuzino (*Ist.*, H, 40, ed. Bonn, I, 557–560) și Gregoras (*Ist.*, XI, 11, ed. Bonn, I, 559–560) cu privire la moartea lui Andronic al III-lea, survenită în noaptea de 14 spre 15 iunie; cf. M. JUGIE, „Palamas (Grégoire)“, col. 1739; ea este confirmată de cronica publicată de B. GORJANOV, în *Viz. Vrem.*, II, 1949, p. 284.

[72] GREGORAS, *ibid.*, pp. 557–558

[73] S-a putut scrie (C. KARALEVSKI, „Antioche“ în *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, III, col. 629) că erau prezenți și reprezentanți ai patriarhilor orientali.

Primul i s-a dat cuvântul acuzatorului[74], dar Varlaam a intrat de îndată pe terenul care-i era interzis, cel al controversei cu privire la energii. Patriarhul a dat atunci lectură canoanelor vechilor sinoade, care acordă doar episcopilor harisma învățăturii doctrinare.[75] După citirea canoanelor, s-a procedat la examinarea plângerii oficiale depuse de Varlaam, iar Palama a fost primit să se apere.[76] S-a examinat apoi Κατὰ Μασσαλιανῶν a lui Varlaam – din acuzator, calabrezul se transforma astfel în acuzat – cu privire la două puncte:

1° Doctrina sa privind lumina taborică despre care el spune că este creată (*Tomos*, col. 682C–688C): adunarea a început astfel să discute despre teologie, dar ea avea dreptul, spre deosebire de Varlaam, să ia această inițiativă...

2° Criticile aduse de el „rugăciunii lui Iisus“, despre care afirma că introduce în Biserică practicile bogomililor care, și ei, nu recunoșteau decât o singură rugăciune, *Tatăl nostru;* Varlaam găsise o altă modalitate de a ataca forma cea mai obișnuită pe atunci a „rugăciunii lui Iisus“ (Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă): după părerea lui, nu se afirma explicit că Hristos este Dumnezeu (*ibid.*, col. 688D–691C).

Pentru examinarea acestor două probleme, s-a urmat o procedură identică: s-a început prin a se citi câteva extrase din lucrarea lui Varlaam, iar monahii îi opuneau citate patristice[77] și în cele din urmă împăratul trăgea concluziile dezbaterii. În două rânduri, *Tomosul* menționează ca de la sine înțeles distincția dintre ființă și energie în Dumnezeu: prima oară în preambul, unde este respinsă și acuzația de diteism adusă lui Palama de către filosoful calabrez și care avea să fie reluată de Akindin[78], și a doua oară în

---

Această informație, bazată pe o însemnare foarte inexactă a lui Nil din Rhodos, trebuie respinsă.

[74] CANTACUZINO, *Ist.*, *ibid.*, p. 551.

[75] PG, CLI, 681-682; cf. CALECAS, *Interpretarea Tomosului*, PG, CL, 900 D.

[76] *Ibid.*, col. 682 BC.

[77] Potrivit lui Cantacuzino (*Ist.*, *ibid.*, p. 552), au citit și *Tomosul aghioritic.*

[78] Τῶν δὲ ἀπολογουμένων οὐ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν ἄκτιστον καὶ ἀΐδιον καὶ θεοποιὸν χάριν τοῦ Πνεύματος, διθεΐας αὐτοῖς ἐντεῦθεν

discursul lui Andronic al III-lea.[79] Către sfârșitul zilei, Varlaam a văzut că atmosfera din sinod îi era net defavorabilă. I-a cerut sfatul protectorului său, Marele Domestic, aflat alături de Andronic al III-lea. Cantacuzino l-a sfătuit să-și recunoască greșeala. Filosoful a fost de acord și Palama l-a iertat de bunăvoie. Izvoare favorabile teologului isihast descriu încheierea sinodului drept o adevărată euforie în pacea regăsită.[80] Și Gregoras menționează discursul plin de înțelepciune pe care Andronic al III-lea l-a rostit atunci pentru a celebra reconcilierea generală.[81]

Această atmosferă plină de bucurie nu a ținut mult. Împăratul s-a îmbolnăvit subit a doua zi după sinod și a murit la 15 iunie. Varlaam și-a reluat atunci atacurile, susținut de câțiva discipoli;[82] apoi, văzând în cele din urmă că învățăturile sale nu aveau nicio șansă să triumfe la Constantinopol, a părăsit Imperiul de Răsărit; Italia renascentistă și Curtea de la Avignon aveau să fie într-adevăr mult mai deschise umanismului său nominalist: îl va frecventa

---

ἔγκλημα προστρίψασθαι ἐπεχείρησεν [„De aceea s-au apucat să îi acuze de diteism pe cei ce susțineau că nu ființa, ci harul Duhului este necreat și veșnic și îndumnezeitor“], col. 680 B.

[79] Χάριν καὶ δόξαν εἶδον θείαν, ἀλλ'οὐ τὴν φύσιν αὐτὴν τὴν χορηγοῦσαν τὴν χάριν [„Văzând harul și slava dumnezeiască, nu însăși ființa din care izvorăște harul“] [55], col. 688 C.

[80] CANTACUZINO, *Ist.*, II, 40, ed. Bonn, 555; cf. și prefața la operele sale teologice, PG, CIV, 698D; FILOTEI, *Encomion*, col. 599D; *Al II-lea Tratat contra lui Akindin*, PG, CLI, 1157C. *Tomosul* menționează și el pocăința lui Varlaam, dar se mărginește să-i făgăduiască iertarea dacă manifestă sincer această pocăință (εἰ μὲν ἐνδείξεται ἀληθῶς μετάνοιαν [„dacă arată adevărată pocăință“], col. 691D); rezerva este de înțeles, întrucât documentul a fost redactat de-abia în august, când Varlaam arătase deja că monahii nu-l convinseseră câtuși de puțin.

[81] *Ist*, XI, 10, ed. Bonn, 558–559; cf. CANTACUZINO, *Ist.*, *loc. cit.*, rândurile 19–21.

[82] Ὁ δὴ Βαρλαάμ, εὕρημα τὸν τοῦ βασιλέως θάνατον ποιησάμενος, τὴν πολιτείαν περιενόστει, ἀνθρωπιά τινα δύστηνα προσεταιρισάμενος [„Varlaam, aflând de moartea împăratului, își analizează viitorul, asociindu-l cu nefericirea omenească“], CANTACUZINO, PG, CIV, 699A. *Tomosul* din 1347 afirmă însă că Varlaam ar fi fugit din Constantinopol încă din 11 iunie, MIKLOSICH et MULLER, I, 245.

pe Perugino, îl va învăța grecește pe Petrarca și va fi, în cele din urmă, înălțat de către papă la rangul de episcop grec unit la Gerace.

Victoria lui Grigorie Palama a fost așadar deplină încă din 10 iunie 1341. Patriarhul Ioan a publicat o scrisoare circulară anunțând condamnarea a „ceea ce monahul Varlaam spusese împotriva sfinților isihaști“, poruncind, sub pedeapsa excomunicării: 1° tuturor locuitorilor Constantinopolului să depună la Patriarhie scrierile lui Varlaam pe care le aveau în posesia lor; 2° locuitorilor celorlalte orașe (τῶν ὁπωσδήποτε λοιπῶν πόλεων) să le aducă autorităților bisericești locale pentru a fi distruse în mod public.[83]

SUPUNEREA LUI AKINDIN

Cu toate acestea, adversarii palamismului nu dezarmaseră: în afară de calabrezul însuși, care și-a reluat atacurile pentru o scurtă perioadă, Akindin a început și el să obiecteze împotriva anumitor expresii ale lui Palama. Acesta considera în ceea ce-l privește că teologia sa fusese aprobată în bloc și avea dreptate; a *Treia* sa *Triadă* stabilise limpede, încă înainte de sinod, distincția între firea

---

[83] MIKLOSICH et MULLER, I, 201-202. Data documentului este indicată de două ori de Palama: Τὰ πρότου τόμου πατριαρχικὰ γράμματα κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀποστελλόμενα..., τὰ συγγεγραμμένα τούτοις, οὗ ἂν εὑρεθεῖεν πυρὶ παραδίδοσθαι δικαιοῦντα [Scrisoarea patriarhală a primului tomos trimisă în toată Biserica..., cele scrise acolo poruncesc ca scrierile aceluia ce vor fi găsite să fie arse], *Refutația patriarhului Antiohiei, Coisl.* 99, fol. 150; Ὁ [πατριάρχης] ταῖς ἁπανταχοῦ γῆς ἱεραῖς ἐκκλησίαις μετὰ τὴν σύνοδὸν ἐπιστείλας εὐθὺς ἐκείνην, ὡς πάρεστι ὁρᾶν γεγραμμένον καὶ ὑπογεγραμμένον παρὰ τῆς οἰκείας αὐτοῦ χειρὸς ὅτι «ἀπηλέγχθη ὁ Βαρλαὰμ ἐπὶ τῆς συγκροτηθείσης ἱερᾶς καὶ θείας συνόδου, χάριν τῶν λαληθέντων παρ᾿αὐτοῦ κατὰ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων» [„Scrisoarea patriarhală adresată sfintelor Biserici de pe fața întregului pământ împreună cu sinodul poruncesc de îndată aceasta, ca acela ce vede ce s-a scris de mâna lui, anume că «Varlaam a fost condamnat de sfântul și dumnezeiescul sinod, din cauza celor spune împotriva sfinților isihaști»“] (citare exactă a documentului), *Refutația lui Calecas*. *Coisl.* 99. fol. 157.

dumnezeiască și energii: acesta era argumentul său esențial împotriva acuzației de messalianism („vederea firii dumnezeiești cu ochii trupești") pe care i-o adusese Varlaam. Nimeni, în afară de Akindin, nu avusese vreo obiecție și chiar și acesta acceptase să-l ajute pe lângă autorități. Chiar dacă, așa cum afirmă Akindin, intervenise între ei un acord personal înainte de sinod pentru a nu aborda problema care-i despărțea,[84] acest acord devenise caduc prin discursul lui Andronic al III-lea la sinod, care menționase clar distincția dintre fire și har.[85]

Pe de altă parte, este evident că pe plan pur teologic nu exista cale de mijloc între Varlaam și Palama: tragedia lui Akindin era că persistase în a o căuta cu orice preț, solidarizându-se cu isihaștii pe planul spiritualității și cu Varlaam pe cel al teologiei. Or, aceste două planuri nu puteau fi despărțite, iar gândirea lui Akindin, teologic foarte săracă, destul de caracteristică pentru scolastica medievală bizantină, ajungea la o permanentă oscilare între nominalismul varlaamit și o formă de realism care se opunea lui Palama și întregii tradiții a Părinților greci, afirmând posibilitatea omului de a se împărtăși cu ființa dumnezeiască. El era sincer convins că Palama greșește, mai ales pentru că marele isihast interpreta într-un mod viu și creator tradiția patristică. În discuția lor, se aflau în conflict două forme de conservatorism: cel formal, care consta în a repeta verbal formulele Părinților, și adevăratul duh tradițional, care vrea să se împărtășească din experiența vie a Părinților, mereu accesibilă în viața Bisericii, și nu numai din cuvintele rostite de aceștia. Prima formă de conservatorism le convenea foarte bine umaniștilor bizantini, permițându-le să se ocupe în deplină libertate cu „înțelepciunea profană", rămânând în mod formal fideli ortodoxiei și evitând orice confruntare vie cu adevărul creștin. Acest fapt a putut apropia figura

---

[84] *Raport*, p. 88.

[85] Acest discurs, al cărui text ni-l redă *Tomosul*, a fost deseori scos în prim-plan de către Palama în scrierile sale din perioada 1341–1347 și trebuie să fie autentic, din moment ce antipalamiții nu i-au negat existența.

destul de ștearsă a lui Akindin de personalități atât de sclipitoare ca Nichifor Gregoras sau, mai târziu, Dimitrie Kydones.

În discuțiile personale avute cu noul său adversar – îndeosebi cu prilejul unui colocviu care a avut loc la mănăstirea patriarhului Atanasie I –, trebuie că Palama a avut lesne câștig de cauză: Akindin a fost chiar obligat să recunoască în scris acordul cu acesta, într-un bilet de care s-a dezis de îndată.[86] Poate pentru

---

[86] Biletul ni s-a păstrat. Caracterul vag al documentului pare să-i confirme autenticitatea. A fost publicat de Porfirie Uspenski după un manuscris tardiv, *Lavra* 1945, din sec. al XVIII-lea (*Istorija Athona*, III, 2, p. 250, notă), dar se găsește de asemenea transcris pe marginea câtorva copii vechi ale *Tomosului* din 1347, îndeosebi *Lavra 1626*, la fol. 625, și *Dion. 192* (= *Athon.* 3726), la fol. 167ᵛ, în locul unde *Tomosul* îl menționează (οἰκειοχείρῳ γράμματι μαρτυρῆσαι τῷ Παλαμᾷ τὴν διὰ πάντων ὧν λέγει καὶ γράφει πρὸς τοὺς ἁγίους ἀκριβὴ συμφωνίαν, ὃ καὶ πάρεστι τοῖς βουλομένοις ὁρᾶν [„se dovedește printr-o scrisoare scrisă de mână acordul precis dintre Palama și sfinți în tot ceea ce spune și scrie, fapt care stă de față spre constatare celor ce vor să vadă"], MIKLOSICH et MULLER, I, 246); piesa era poate anexată originalului *Tomosului*. Iată textul: Τὸ τοῦ Ἀκινδύνου οἰκειόχειρον γράμμα. Ἐπεὶ συνεληλύθαμεν καὶ συνεζητήσαμεν περὶ τῆς διαφορᾶς ἧς εἴχομεν πρὸς ἀλλήλους, ἐφάνη δὲ χάριτι Χριστοῦ ὅτι οἱ πατέρες πρὸς ἃ εἶχον τὴν διαφωνίαν ἐν οἷς λέγουσι καὶ γράφουσι, σύμφωνοί εἰσιν ἀλλήλοις καὶ τοῖς ἁγίοις, κἀγὼ συμφωνήσας αὐτοῖς κατὰ πάντα, τὴν παροῦσαν συμφωνίαν εἰς ἀσφάλειαν οἰκειοχείρως ἔγραψα. Γρηγόριος ὁ Ἀκίνδυνος [„Scrisoare scrisă de mâna lui Akindin. După aceea am discutat amănunțit despre diferența de opinie dintre noi; prin harul lui Hristos s-a arătat că părinții, deși au avut păreri diferite față de acelea în ceea ce au scris și au spus, sunt totuși în acord între ei și cu sfinții; și eu sunt în acord cu ei întru totul, iar acordul de față l-am scris cu propria mână pentru a preîntâmpina greșeala"]. FILOTEI (*Encomion*, col. 600D) și PALAMA (*Contra Ak.* VI, 2, *Coisl.* 98, fol. 151) menționează și ei piesa. Iosif Kalothetis descrie amănunțit colocviul de la mănăstirea Sf. Atanasie: Συνεληλυθότων γοῦν ἀδελφῶν εἰς τὸ εὐαγὲς φροντιστήριον ὀκτὼ πρὸς τοῖς ἑκκαίδεκα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ καὶ τὸν θρόνον τοῦ πατριαρχείου κοσμήσαντος..., προσεκλήθη κακεῖνος...· ἀσφαλιζόμενος δὲ τὴν συμφωνίαν καὶ οἱονεὶ ἐνέχυρα πιστὰ διδοὺς εἶς τό ἐξῆς καὶ γραμματείῳ ταύτην ἐγχαράττει καὶ ὑπογραφικῶς ἀσφαλίζεται [„Așadar, consfătuindu-se frații în număr de opt spre șaisprezece în locul curat de meditație al celui între sfinți părintelui nostru Atanasie, care a împodobit și tronul patriarhal..., a fost chemat acela... dând

a explica acest gest, în dezacord cu purtarea sa ulterioară, avea să pomenească de amenințări cu moartea pe care le-ar fi primit din partea palamiților.[87]

SINODUL DIN AUGUST 1341

Un al doilea sinod a fost convocat, în tribunele Sfintei Sofia[88], în luna august 1341. Cantacuzino, care continua să exercite funcția de Mare Domestic și conducea de fapt imperiul, era din nou prezent, ca și toți participanții de la sinodul din iunie, în afară de împărat. Patriarhul l-a convocat pe Akindin în calitate de acuzat,[89] dar a căutat mai întâi, după obiceiul său, să limiteze discuția

---

asigurări despre acordul său ca și cum ar face o declarație de credință față de cei de acolo și scrie aceasta în scrisoare și o întărește cu puterea documentului scris"], *Scrisoare către Calecas, Angel. gr.* 66, fol. 134–134ᵛ.

[87] Ἀνελεῖν δή μέ τισι καὶ φονικοῖς ἀνδρᾶσι χρησάμενοι [„...din partea unor oarecare ucigași ce mă amenințau cu moartea..."], *Raport*, p. 89.

[88] Cf. IOAN CALECAS, *Interpretarea Tomosului*, PG, CL, 901A; loc tradițional al întrunirii sinoadelor încă din sec. al IX-lea cel puțin (cf. E.M. Ἀντωνιάδης, *Ἔκφρασις τῆς ἁγίας Σοφίας*, Atena, 1908, pp. 322–328).

[89] Akindin relatează el însuși: Ἐπειδή με τοίνυν μετεπέμπετο ἡ θειοτάτη σου ψῆφος, καίτοι ταῦτα ἀκούων, οὐκ ὤκνησα, οὐδὲ ἀνεβαλόμην, οὐδὲ τὸν δεῖνα καὶ τὸν δεῖνα παρεῖναι εἰς τὴν σύνοδον ᾔτησα [„Fiindcă așadar a fost trimis dumnezeiescul tău decret, auzind acestea, nu am tremurat de frică, nici nu am dat înapoi, nici nu am cerut ca unul ca el să fie prezent la sinod"], *Raport*, p. 89. Așadar este inexact că Ioan Calecas ar fi refuzat să vină la sinodul din august, așa cum scrie M. JUGIE (*Dict. Theol. Cath.*, XI, 2, col. 1782). Dacă n-ar fi fost mărturia formală a lui Akindin, s-ar fi putut însă interpreta în sensul acesta textul explicației pe care Calecas însuși o dă asupra evenimentelor (Συνῆλθον εἰς τὰ κατηχουμενεῖα..., οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ οἱ τῆς συγκλήτου, ἐπ' αὐτῷ τούτῳ παρὰ γνώμην ἡμετέραν ἐξ οἰκονομίας αὐτῶν [„Mergând la consfătuire..., arhiereii și cei din adunare, împotriva voii noastre din rânduiala lor..."], PG, CL, 901 A) și unde vrea să înlăture orice valoare formală a adunării care i-a condamnat protejatul, Akindin. De fapt, avem de-a face cu un exemplu tipic al ambiguităților și semifalsificărilor la care patriarhul va fi nevoit să recurgă pentru a-și explica atitudinea schimbătoare în controversă. Cantacuzino confirmă,

la nivel pur disciplinar. În acest scop, l-a pus pe Teodor Dexios să citească un pasaj din Sfântul Vasile despre imposibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu;[90] este singurul gest al patriarhului pe care Akindin îl consideră favorabil antipalamiților. Apoi, a acceptat să-l susțină pe Palama până la capăt: izvoarele palamite îl declară într-adevăr ca fiind în mod fățiș favorabil monahilor,[91] în timp ce ar fi putut să-l prezinte ca pe un simulator, așa cum descriu atitudinea lui Akindin dinainte de iunie 1341. În afară de lectura din Sf. Vasile, nici Akindin însuși nu pomenește de vreun act anume al patriarhului în favoarea sa; ba dimpotrivă, se plânge de violențele la care ar fi fost supuși el și adepții săi, fără a menționa vreo intervenție a patriarhului pentru a-l proteja.[92] În sfârșit, într-o scrisoare către George Lapithes datând din 1342, menționează ca un fapt nou antipalamismul lui Calecas.[93] În sfârșit, în *Raportul* său omite să relateze exact ce s-a petrecut la

---

în ceea ce-l privește, că sinodul din august a fost convocat într-adevăr de patriarhul însuși (*Ist.*, II, 40, ed. Bonn, p. 556).

[90] AKINDIN, *Raport*, *ibid.*

[91] Vezi în special FILOTEI, *Encomion*, col. 596 BC; cf. și MARCU: Τὴν θείαν ἐκείνην... σύνοδον, ἣ τὸν παναγιώτατον ἡμῶν καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην εἶχεν ἐπὶ θρόνου καθήμενον, δικαστὴν τῶν λεγομένων ἀκριβέστατον, στάθμην ἀλήθειας, εἶπέ τις ἄν, πᾶσι νομοθετοῦντα [„Acest dumnezeiesc... sinod, care l-a așezat pe tron pe preasfântul nostru patriarh ecumenic, judecător cu acribie al celor spuse, măsura adevărului, acesta a spus, legiuind pentru toți“], *Apel către Calecas, Coisl.* 288, fol. 305v. Cum Akindin nu spune nimic în legătură cu aceasta, nu există motiv suficient pentru a presupune, ca B.-J. LOENERTZ, că Ioan Calecas ar fi părăsit adunarea înaintea pronunțării sentinței împotriva adversarului lui Palama („Dix-huit lettres de G. Acindyne“, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, p. 117). Ceea ce a îngăduit patriarhului să nege existența legală a dezbaterilor din august a fost modul în care va dispune redactarea *Tomosului*, fără a se menționa aceste dezbateri. Dar aceasta este o problemă politică (cf. *Infra*).

[92] *Raport*, *ibid.*

[93] După octombrie 1341, scrie el, într-adevăr, patriarhul „s-a întors“ pentru a-l combate pe Palama. (Στραφεὶς ἀπὸ τῶν ἄλλων φροντίδων..., ἀντέστη καὶ πρὸς τὴν παλαμναίαν πλάνην [„S-a întors de la gândurile sale..., s-a pornit împotriva înșelăciunii palamite“], Marc. gr. 155, fol. 54v).

sinodul din august[94], și aceasta din pricină că sinodul l-a condamnat și pe el și l-a pus să semneze un act în care declara că acceptă decizia sinodală împotriva lui Varlaam și respinge învățăturile sale despre lumină.[95] Nu a făcut-o fără reticențe, iar mulțimea prezentă la ședință nu-și ascundea dezaprobarea față de el.[96]

Această condamnare explicită, confirmată, evident, de toate izvoarele favorabile lui Palama, va avea consecințe importante în perioada războiului civil, între 1341 și 1347: împărăteasa Ana, care cel puțin la început nu a obiectat față de campania dusă de Akindin împotriva lui Palama și adepților săi, se va opune categoric hirotoniei acestuia întru diacon, ca fiind un act anticanonic, întrucât sentința pronunțată împotriva sa nu fusese anulată în prealabil.

Condamnarea lui Akindin este omisă de *Tomos* care, în general, nu suflă niciun cuvânt despre al doilea sinod, din august 1341, ci se mulțumește să relateze dezbaterile din iunie. Această formă dată documentului a permis antipalamiților să ignore câtva timp condamnarea lui Akindin, iar câtorva istorici moderni să

---

[94] Ὅσα μὲν οὖν καταστάντων ἡμῶν εἰς τὴν σύνοδον ἐρρήθη καὶ γέγονε, περιττόν ἐστι λέγειν [„Toate câte au venit asupra noastră și s-au întâmplat la sinod, fiind noi acolo, este mai mult decât se poate spune“], *ibid.*

[95] Un extras din acest act este reprodus de PALAMA: Ἀποδεχόμεθα καὶ ἐκ ψυχῆς ἀσπαζόμεθα καὶ τὴν ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ μακαρίτου καὶ ἀοιδίμου βασιλέως ἡμῶν συναθροισθεῖσαν συνόδον, καὶ ἀπελέγξασαν καὶ ἀποπέμψασαν ὅσα τῷ Βαρλαὰμ περὶ τοῦ ἀπροσίτου καὶ θείου φωτὸς τῆς μεταμορφώσεως εἴρηται βλασφήμως καὶ κακοδόξως [„Am fost primiți, ni s-a urat bun venit din suflet, iar sinodul adunat în prezența preacredinciosului și fericitului și demnului de laudă Basileu al nostru a refuzat și a respins toate câte a spus Barlaam în mod blasfem și eretic despre lumina dumnezeiască și neapropiată a schimbării la față“], *Contra lui Akindin*, VI, 2, *Coisl.* 98, fol. 150^v.

[96] Vorbește chiar el despre aceasta (δήμου φορὰν καὶ μανίαν [„opoziția și protestul poporului“]) relatând cum îi înapoiau palamiții reproșul de diteism pe care-l lansase împotriva lor (ὡς ἄρα ἡμεῖς ταῦτα, οὐκ ἐκεῖνοι φρονοῖεν [„așadar că noi gândeam acelea, nu aceia“], *Contra lui Palama*, I, *Monac. gr.* 223, fol. 114^v). În *Raportul* său, el relatează că doi monahi, adepții săi, au fost loviți de mulțime (ed. USPENSKI, p. 89).

vorbească despre un „conciliabul palamit din luna august“[97]. Cum se explică această tăcere? Scrisoarea anonimă a unui palamit, datând în jur de 1342, o explică prin dorința monahilor de a-i lăsa lui Akindin posibilitatea de a se pocăi.[98] Este însă cert că determinante pentru redactarea *Tomosului* în forma pe care i-o cunoaștem au fost rațiunile politice.

COMPLICAȚII POLITICE

După moartea lui Andronic al III-lea, doi pretendenți la regență, Cantacuzino și patriarhul Ioan Calecas, își disputau puterea.[99] Nimic nu arată că această luptă politică ar fi coincis, începând din acel moment, cu convingerile doctrinare ale celor doi protagoniști. După cum am văzut, Calecas nu pare a fi fost prea entuziast în a-i susține pe antipalamiți în acea perioadă. Dimpotrivă, el însuși ne spune că a refuzat să confere vreun caracter oficial sinodului din august, din două motive:

1° Pentru a nu lua o hotărâre dogmatică.

2° Pentru a nu-i recunoaște lui Cantacuzino cinstea de a fi prezidat un sinod, această onoare fiind o prerogativă imperială.[100]

---

[97] M. JUGIE, „Palamite (controverse)“, col. 1784.

[98] Ἐφείσαντο δ'οἱ μοναχοὶ ὀνομαστὶ τοῦτον (Akindin) ἐκδοῦναι αἷς ἀραῖς καὶ ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ περιέπεσε, μετανοίας τόπον ἐν τοῖς ἑξῆς αὐτῷ τηροῦντες [„Călugării l-au atacat pe nume pe acesta (Akindin) că a renunțat la rugăciune și că învățătorul lui a căzut, având însă grijă să-i lase în cele din urmă posibilitatea pocăinței“] (*Chalc. Panagh.* 157, fol. 287). Autorul scrisorii este palamit; corespondentul său încercase să-l convingă pe filosoful cipriot George Lapithes să-l combată și el pe Palama. Anumite pasaje din scrisorile inedite ale lui Akindin ne fac să credem că acest corespondent ar putea fi Iachint, viitor arhiepiscop antipalamit al Tesalonicului.

[99] Această luptă a început încă din 18 iunie (GREGORAS, *Ist.*, XII, 3, ed. Bonn, II, 579).

[100] Διότι κατενοήσαμεν τὸν εἰς τοῦτο παρ'αὐτῶν προσκληθέντα καὶ ἡμᾶς συνωθοῦμενον ἑαυτῷ ἐπιγράψασθαι βουλόμενον τὴν ἐντεῦθεν τιμήν, ὅπερ ὕφεσιν ἐκρίναμεν τῆς βασιλικῆς τιμῆς καὶ μεγαλειότητας

Calecas a acceptat deci să publice un document pentru a ratifica victoria monahilor, cu condiția să nu se menționeze sinodul din august prezidat de Cantacuzino.[101] Puterea patriarhului la acea epocă era așadar destul de mare pentru a-l sfida pe Marele Domestic și a-i impune tăcerea asupra unui sinod la care a acționat ca împărat *de facto* și care ar fi putut constitui pentru el un precedent prețios dacă, de pildă, semnătura sa ar fi apărut în josul *Tomosului*. Un cantacuzinist ca Filotei intepretează evenimentele din august exact în sensul acesta: „Admirabilul împărat, scrie el vorbind despre Cantacuzino, era prezent – chiar dacă atunci nu era încă învestit cu puterea; mai bine zis, deținea puterea și conducea treburile statului; doar diadema și denumirea de împărat îi mai lipseau – și ocupa locul admirabilului împărat fratele său (Andronic al III-lea)."[102]

Tocmai această stare de fapt nu voia patriarhul s-o admită și a făcut în așa fel încât *Tomosul* să nu pomenească nimic despre aceasta.[103] Documentul este, într-adevăr, redactat după dorința lui Calecas, ceea ce dovedește încă o dată că patriarhul, dacă ar fi vrut,

---

[„De aceea, am socotit că acela chemat de ei pentru aceasta și care ne-a constrâns să îi înscriem numele în el, dorind această cinste, aduce o scădere a cinstei și măreției împărătești"], *Interpretarea Tomosului*, PG, CL, col. 901 B.

[101] Τῇ οἰκείᾳ φιλανθρωπίᾳ χρησάμενος, κατένευσας μὲν γενέσθαι γράμμα αὐτοῖς, οὐ μὴν εἰς ἕτερόν τι πλὴν εἰς ἀνατροπὴν μὲν τοῦ Βαρλαὰμ, αὐτοὺς δὲ μὴ ἀποβλήτους τῆς Ἐκκλησίας δοκεῖν [„Proclamând propria iubire de oameni, a consimțit să li se trimită o scrisoare, nu din alt motiv, decât răsturnarea lui Varlaam, dar pe ei nu i-a considerat lepădați de Biserică"] (AKINDIN, *Raport*, p. 89). Ἐζήτησε δὲ ἔπειτα καὶ ἠνάγκασεν ἵνα ποιήσωμεν γράμμα τοῖς μοναχοῖς, χάριν τῶν λαληθέντων πρότερον, καὶ ἐπενεύσαμεν εἰς τοῦτο [„După aceea a căutat și a avut nevoie să scriem o scrisoare călugărilor, din pricina celor spuse mai înainte, și am consimțit la aceasta"] (CALECAS, *Interpretarea*, col. 901 B).

[102] *Encomion*, col. 601B; cf. *Tomosul sinodal din 1347*, MIKLOSICH et MULLER, I, 246.

[103] Atunci când Cantacuzino l-a încoronat pe fiul său Matei, în 1354, *Tomosul* de la 1341 a fost considerat prea favorabil dinastiei legitime a Paleologilor și ca atare exclus din arhive; originalul a fost chiar distrus. După căderea lui Cantacuzino, sub

ar fi putut și să-i dea un colorit mai puțin palamit. Dar, considerând probabil controversa oricum închisă prin triumful monahilor, a aprobat un text redactat poate chiar de Palama[104] la care a pus să se adauge interdicția formală de a readuce problema în discuție.[105] Monahii nu puteau dori ceva mai bun.

Calecas i-a acoperit de altfel cu diferite favoruri, poate pentru a le câștiga sprijinul în lupta sa de influență cu Cantacuzino. De la Palama aflăm într-adevăr că patriarhul i-a oferit lui însuși scaunul episcopal al Monembasíei și, în fața refuzului său, l-a numit acolo pe bunul său prieten, Isidor, propunându-i lui Palama mitropolia Tesalonicului.[106] Vom vedea, pe de altă parte, că învățatul

---

al doilea patriarhat al lui Calist (1354–1363), s-a pus o copie în locul originalului (MIKLOSICH et MULLER, I, 354–355).

[104] Preambulul *Tomosului* reia chiar expresiile lui Palama, iar textele patristice citate acolo sunt identice cu cele la care învățatul isihast se referă în *Triade*.

[105] PG, CLI, 692AB; cf. AKINDIN, *Raport*, p. 90.

[106] Palama relatează aceste evenimente în *Respingerea Tomosului lui Calecas*, unde vorbește despre sine la persoana a III-a: μετὰ τὰς συνόδους ἀμφοτέρας ἐκείνας καὶ τὸν ἐπ᾽ἐκείνας τόμον, ὕστερον οὐκ ὀλίγον χρόνον, ὑποψηφίους Μονεμβασίας τόν τε Παλαμᾶν, καθ᾽οὗ νῦν μαίνεται, καὶ τὸν αὐτῷ συνηγωνισμένον ἐν πᾶσιν ἱερὸν Ἰσίδωρον [Ἡσίδωρον *ms*] μετὰ πάσης ποιεῖται τῆς Ἐκκλησίας... σὺν πᾶσι τοῖς ἀρχιερεῦσιν... Ἀλλὰ τὸν μὲν Παλαμᾶν πολλὰ βιασάμενος καὶ δι᾽ἑαυτοῦ καὶ δι᾽ἑτέρων πλεῖστα παρακαλέσας, ὡς οὐκ εἶχε κατὰ τοῦτο πειθόμενον, καὶ μάρτυρες τούτου μετὰ πολλῶν ἑτέρων καὶ τῶν Μονεμβασιωτῶν οἱ τηνικαῦτα παρόντες, ὡς οὖν μὴ κατὰ τοῦτο πειθήνιον εἶχε, Θεσσαλονικεῦσιν ἐπιστήσειν ἰσχυρίζετο, βίᾳ μείζονι δέξασθαι πείθει τὴν τούτων ἱεράν πρόστασιν [„după acele două sinoade și tomosul scris în timpul lor, dar nu după puțin timp, fiind Palama eligibil pentru scaunul episcopal din Monembasia, (Calecas) fiind acum furios împotriva lui, cu întreaga Biserică este ales Isidor, sfânt întru toate, și care lupta de partea lui Palama... cu toți arhiereii... Dar Palama dorea lucruri înalte și a cerut ceva mai mult și pentru sine, și pentru alții, căci nu fusese convins să accepte Monembasia, și mulți alții dintre cei din Monembasia, fiind atunci de față, mărturisesc că nu fusese docil să accepte; atunci Calecas i-a propus Tesalonicul, și cu mai multă insistență l-a convins să accepte scaunul sfânt al acestora"], *Coisl.* 99, fol. 140v–141. David Dishypatos confirmă aceste fapte (*Poème contre Akindin*, éd. R. BROWNING, p. 726; cf. observațiile foarte juste ale editorului, p. 718).

isihast rămas la Constantinopol după sinoade a jucat un rol de seamă în conciliabulele politice care au însoțit lovitura de stat ce a avut loc în octombrie 1341: este evident că autoritatea și influența sa erau foarte mari și că victoria sa pe plan religios fusese deplină.[107]

TOMOSUL SINODAL

În textul publicat al *Tomosului*, titlul menționează, e adevărat, că mai multe sinoade au luat decizii în cazul lui Varlaam și al lui Akindin (τόμος γεγραμμένος ἐπὶ ταῖς... συνόδοις... [„tomos scris... în timpul sinoadelor"]), dar același titlu stăruie asupra prezenței lui Andronic al III-lea (προκαθημένου καὶ τοῦ θειοτάτου βασιλέως, ἕως οὗ περιῆν [„așezat în fața preadumnezeiescului împărat"]) singura care dă valoare deplină deciziilor. Mai multe versiuni inedite ale Tomosului poartă un titlu mai lung, care lămurește și mai bine natura documentului; după titlul publicat găsim următoarea adăugire: τὴν μὲν ἀπόφασιν ἐξενηνεγμένην παρουσίᾳ βασιλικῇ, τὸν δὲ τόμον μετὰ θάνατον αὐτοῦ ἐκτεθέντα [ἐπείδὴ ἐφεξῆς μιᾷ ἑβδομάδι ἔζησε, νοσῶν γὰρ ἦν] καὶ ὑπογραφέντα κατὰ μῆνα Αὔγουστον τῆς ἐννάτης ἰνδικτιῶνος τοῦ ςωμθ' ἔτους [„decizia a fost rostită în prezența împăratului, însă tomosul a fost publicat după moartea lui - fiindcă după aceea a trăit numai o săptămână, căci era bolnav – și a fost scris de-a lungul lunii august a anului 1341"][108]. Este evident că pentru redactorii documentului,

---

[107] Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὡς πρὸ τῆς ἐμφυλίου στάσεως καὶ συγχύσεως, καὶ παρὰ τῆς Ἐκκλησίας καὶ παρὰ τῆς βασιλείας πολλή τις ἡμῖν ὑπῆρχε φιλοφροσύνη καὶ σχεδὸν ἡμέρας ἑκάστης εὐκλεεῖς ἀναρρήσεις [„Căci cine nu știe că în schimbul stării sociale și al înrudirii de neam, și din partea Bisericii și a curții împărătești ne-am bucurat de multă dragoste și aproape în fiecare zi de onoruri publice"], PALAMA, *Scrisoare către Dionisie*, *Coisl.* 98, fol. 209.

[108] Acest titlu se află în *Patm.* 423, s. XV (SAKKELION, Πατμιακή Βιβλιοθήκη, p. 189) și *Dion.* 194 (*Athon.* 3728), s. XIV, fol. 161 (cuvintele în ghilimele sunt pe marginea acestui ultim manuscris).

„decizia“ (ἀπόφασις) nu a putut fi luată decât în prezența lui Andronic al III-lea, chestiunea succesiunii sale nefiind încă reglată în august 1341. Sinodul din august nu luase așadar „decizii“, ci doar îl făcuse pe Akindin să intre sub incidența condamnării din iunie: „dacă ar voi cineva să ridice împotriva monahilor aceleași acuzații pe care le-a ridicat Varlaam împotriva lor... oral sau în scris... va cădea sub aceeași condamnare“[109]. Iată de ce scrierile contemporane cu Palama vor tinde toate să dovedească faptul că Akindin era „varlaamit“, ceea ce nu este foarte exact.

Semnarea *Tomosului* nu s-a petrecut însă fără dificultăți. Palama și Iosif Kalothetis povestesc că akindiniștii au făcut totul pentru a-i împiedica pe arhierei să facă asemenea patriarhului, care a semnat primul. Cu toate acestea, încă din luna august au semnat șapte ierarhi, pe lângă patriarh.[110] Aceștia au fost Grigorie al Sardesului, Grigorie al Dyrrachionului, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Madytei, Malachie al Methymnei, Macarie al Vicinei și Atanasie al Cyzicului.

---

[109] PG CLI, 691D–692A; Akindin îi scrie la rândul său lui Lapithes: ἡμᾶς ὡς πάντῃ ταύτα τῷ Βαρλαὰμ φρονοῦντας, ἐκκηρύκτους ἐπιτίθετο τῆς Ἐκκλησίας [„gândind noi că acestea țin întru totul de poziția lui Varlaam, am fost expulzați din Biserică“], *Marc, gr.* 155, fol. 53.

[110] Τί μὲν οὐ λέγοντες, τί δὲ οὐ πράττοντες, ὥστε κωλῦσαι τελεσθῆναι ταῖς ὑπογραφαῖς· περιήνεσαν γὰρ τῶν ἀρχιερέων ἕκαστον, ἀπειλοῦντες ἅμα καὶ θωπεύοντες, νῦν μὲν μῶμον λέγοντες ἐποίσειν τῇ κατ'αὐτοὺς ἱερωσύνῃ τὴν ὑποσημείωσιν, νῦν δ'ἐξαίροντες ἐν μέρει τούτων ἕκαστον καὶ μὴ δεῖν ἀκόλουθα τοῖς ἄλλοις πράττειν συμβουλεύοντες. Ὡς δ'ἐκεῖνοι κρείττους ἦσαν τῶν τοιούτων ἐρεσχελιῶν καὶ τῆς πατριαρχικῆς χειρὸς προτέρας ὑποσημηναμένης, ἑπτὰ λογάδες στοιχηδὸν ἐπεσφραγίσαντο κατὰ τὸν προσήκοντα βαθμὸν [„Ce nu spun, ce nu fac, ca să împiedice desăvârșirea celor scrise? Căci fiecare se învârte în jurul arhiereilor, ținându-i departe și măgulindu-i în același timp, acum spunându-le că dacă ar semna ar atrage dizgrație asupra sfințeniei lor, acum măgulind pe fiecare în parte și sfătuindu-i că nu trebuie să urmeze faptelor celorlalți. Dar aceia erau mai puternici decât sofisticăriile acestora și pe lângă semnătura de mai înainte a mâinii patriarhale, au fost pecetluite în șir șapte semnături alese din treapta respectivă“], PALAMA, *Contra lui Akindin*, I, 8, *Coisl.* 98, fol. 39[v]; cf. IOSIF KALOTHETIS, *C. Akindin*, II, *Angel, gr.* 66, fol. 26.

Numele lor se regăsesc, într-adevăr, în două din cele mai bune copii ale *Tomosului.*[111] Semnătura lui Atanasie al Cyzicului nu a fost obținută prea lesne: acesta avusese necazuri la sinodul din iunie, adunarea refuzase să citească documentele pe care le adusese, mai târziu nu a fost chemat să participe la redactarea *Tomosului* și a cerut un răgaz pentru a-l semna. Pe de altă parte, i se aduseseră scrieri falsificate (παρακεχαραγμένα) ale lui Palama, care-i dăduseră o idee greșită despre opiniile acestuia; abia după ce a citit versiunea autentică a operelor teologului isihast și-a pus semnătura în josul *Tomosului.*[112]

„SCRIERILE FALSIFICATE"

Care erau aceste „scrieri falsificate" ale lui Palama despre care ne vorbește Atanasie al Cyzicului? Găsim răspunsul în operele inedite ale marelui isihast care, de-a lungul întregii controverse care se va continua în timpul Războiului civil, din 1341 până în 1347, îl va acuza pe Akindin că răspândește citate false din operele sale. Ar fi cu neputință de citat aici toate pasajele din Palama în care se menționează aceste fapte. Nu vom lua decât câteva la întâmplare. În *Apologia* sa publicată la sfârșitul anului 1341, Palama

---

[111] *Vindob. Jur. gr.* 7, fol. 223 (LAMBECIUS, *Commentaria...*, Vindobonae, 1674, VI, 30) și *Laur. Plut.* VIII, cod. VIII, s. XIV, fol. 11^v (BANDINI, *Catalogus...*, I, 344–345 = PG, CLIV, 699CD). Palama confirmă că erau șapte semnatari, inclusiv Atanasie al Cyzicului (*Scrisoare către Daniil*, *Coisl.* 99, fol. 99^v). Alte copii îl adaugă pe Lavrentie al Alaniei (*Laud. gr.* 87, fol, 208; *Ivir.* 386 = *Athon.* 4506; cf. LAMBROS, II, 120 și PORFIRIE USPENSKI, *op. cit.*, p. 704, care-l omite din lista sa pe Grigorie al Dyrrachionului). Variantele în lista semnatarilor sinoadelor din acea epocă se explică, așa cum vom vedea pentru *Tomosul* de la 1351, prin timpul pe care-l necesita trimiterea textului în eparhii.

[112] Vezi nota sa explicativă, anexată la *Tomos* (PG, CL, 692BD). M. Jugie greșește crezând că semnătura sa nu a fost obținută decât în 1346 (*DTC*, XI, 2, col. 1784). Palama citează într-adevăr nota sa în *Scrisoarea către Daniil*, scrisă înainte de 1346, și îl plasează printre primii șapte semnatari ai *Tomosului* (vezi nota precedentă).

scrie deja că Akindin, de îndată ce Varlaam a părăsit Bizanțul, scotea anumite fraze din context, înlătura unele cuvinte și adăuga altele noi, pentru a le falsifica sensul.[113] În altă parte, dă exemple concrete de asemenea falsificări, iar cel care-i revine cel mai adesea sub condei este tratamentul aplicat de Akindin unei fraze din scrisoarea pe care i-o scrisese Palama chiar lui, la începutul lui 1341, de la Tesalonic: Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη κατὰ τοὺς θεοφόρους θεολόγους, ὡς κἀνταῦθα εἶπεν ὁ μέγας Διονύσιος, ἡ θέωσις, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας τοῦ Θεοῦ, καὶ μάτην νῦν ὁ Βαρλαὰμ τὴν διθεΐαν περιαγγέλλει δῆθεν καθ᾽ ἡμῶν. „Așadar, îndumnezeirea este o dumnezeire inferioară, potrivit teologilor purtători de Dumnezeu, așa cum spune aici marele Dionisie[114], pentru că ea este un dar al ființei transcendente a lui Dumnezeu. Varlaam ne acuză deci în van de diteism."[115] După cum explică Palama, Varlaam îl acuza deja de diteism și lansase el însuși termenul de θεότης ὑφειμένη pentru a caracteriza învățătura palamită despre har; Palama îi răspunde citându-l pe Dionisie că termenul ὑφειμένη nu este acceptabil decât cu condiția să afirmi că harul este și dumnezeire, întrucât el este viața Dumnezeului unic, împărtășită oamenilor.[116] Or, Akindin, scriind o *Respingere* a scrisorii

---

[113] Ἔστιν ἃ τῶν ἡμετέρων γραμμάτων παρασπάσας καὶ πολυτρόπως κακουργήσας, ὑφαιρέσεσί τε καὶ προσθήκαις καὶ παρεξηγήσεσι τὰ αὐτὰ τῷ Βαρλαὰμ ἄντικρυς λέγων καὶ ποιῶν [„Cele din scrierile noastre sunt scoase din context și falsificate, spunând și făcând exact aceleași lucruri precum Varlaam, prin omisiuni și adăugiri și interpretări strâmbe"], *Coisl.* 99, fol. 19.

[114] Referire la un pasaj din *Scrisoarea lui Dionisie* către Gaios: εἰ θεότητα καὶ ἀγαθότητα νοήσαις αὐτὸ τὸ χρῆμα τοῦ ἀγαθοποιοῦ καὶ θεοποιοῦ δώρου, ... καθ᾽ ὃ θεούμεθα καὶ ἀγαθυνόμεθα [„dacă tu consideri ca fiind dumnezeire și bunătate însăși acțiunea darului binefăcător și îndumnezeitor,... prin care ne îndumnezeim și devenim buni"], *Ep.* II, PG, III, 1068–1069.

[115] Ed. MEYENDORFF, dans: Θεολογία, XXIV, 1953, p. 577.

[116] Οὐ τοῦ Παλαμᾶ ἐστι λόγος τὸ δύο εἶναι θεότητας, ὑπερκειμένην καὶ ὑφειμένην, ἀλλὰ τοῦ Βαρλαάμ [„Nu Palama a afirmat că există două dumnezeiri, una superioară și alta inferioară, ci Varlaam"], *Contra lui Varlaam, et Ak.*, *Coisl.* 99, fol. 36. Cf. un pasaj și mai clar: τὸ ὑφειμένον καὶ ὑπερκείμενον

lui Palama și citând acest pasaj, oprește citatul după ὑπερκειμένης, ceea ce, evident, face ca acest participiu să se raporteze la un substantiv θεότητος, subînțeles[117]: Palama pare a vorbi astfel despre două Dumnezeiri, una transcendentă (ὑπερκειμένη), cealaltă inferioară (ὑφειμένη). Aceasta va fi principala acuzație pe care i-o vor aduce adversarii săi și este important să constatăm încă de pe acum că această expresie nu-i aparține și că a negat întotdeauna cu indignare că el i-ar fi autorul.[118]

Nu trebuie să presupunem că de la bun început Akindin ar fi vrut cu bună știință să falsifice scrierile lui Palama; el doar căuta la acesta pasaje care ar fi putut confirma propria sa interpretare a palamismului și, cum se întâmplă adesea în asemenea cazuri, citatele scoase din contextul lor imediat i-au servit să dovedească inversul a ceea ce Palama voia să spună în realitate... Știm, pe de altă parte, că astfel de culegeri de citate confecționate de antipalamiți au circulat în Bizanț, iar Atanasie al Cyzicului a putut fi înșelat de una dintre ele.[119]

ἔφημεν, μᾶλλον δὲ, τοῦ Βαρλαὰμ εἰπόντος, πρὸς μὲν τὴν λέξιν οὐκ ἠξιώσαμεν ἡμεῖς, πρὸς δὲ τὴν εὐσεβῆ τοῦτο μετηνέγκαμεν διάνοιαν [„am vorbit de una inferioară și de alta superioară, mai precis, Varlaam a inventat aceste expresii, dar nu ne-am preocupat de cuvinte, ci ne-am îndreptat atenția asupra înțelesului drept-credincios al acestui concept"], *Contra lui Akindin*, II, 9, *Coisl.* 99, fol. 53.

[117] *Monac. gr.* 223, fol. 35. În comentariul nostru la textul scrisorii, am legat inițiativa falsificării de un antipalamit ulterior, Nifon (Θεολογία, ibid., p. 564). De fapt, această inițiativă îi aparține lui Akindin, care continuă să se slujească de citate inexacte din Palama în scrierile sale posterioare.

[118] Οὕτως οὐδὲ δύο θεότητας λέγομεν ἡμεῖς, οὐδ᾽ὑπερκειμένην τε καὶ ὑφειμένην, ἀλλὰ μίαν οὐκ ἐν οὐσίᾳ δὲ μόνον, ἀλλ᾽ἐν τῇ διὰ πάντων τελειότητι θεορουμένην [„Astfel, noi nu afirmăm nici două dumnezeiri, nici una superioară și alta inferioară, ci una singură, dar nu numai în ființa divină, ci și în desăvârșirea care se vede în toate"], *Scrisoare către Daniil*, *Coisl*, 99, fol. 100. Cf. în *Θεολογία*, ibid., pp. 564–566, alte pasaje asemănătoare din Palama.

[119] O culegere de acest gen se află în *Barber. gr.* 291, ff. 216v–218, cu titlul Τοῦ διαβοήτου καὶ πολυθέου Παλαμᾶ [*Ale vestitului și politeistului Palama*]; Citatul din scrisoarea către Akindin se află la loc de cinste, în aceeași formă incompletă. Toate celelalte texte ale culegerii se regăsesc la autorii antipalamiți, care s-au slujit de colecții asemănătoare pentru a respinge învățătura lui Palama.

Akindin şi un mic grup de prieteni au fost chiar singurii care s-au opus în 1341 teologiei palamite. Până şi Nichifor Gregoras, în elogiul funebru al lui Andronic al III-lea, pe care l-a rostit la palat, pomeneşte de discursul pe care defunctul împărat îl rostise la sinodul din 10 iunie pentru a condamna învăţăturile perverse (διεφθορότα δόγματα) ale lui Varlaam.[120] Este aşadar evident că prima reacţie a Bisericii Bizantine în ansamblu a fost net favorabilă lui Grigorie Palama şi am văzut că victoria sa nu s-a datorat vreunei lovituri în forţă a lui Cantacuzino: patriarhul o aproba şi el, dacă nu din convingere – Calecas şi-a schimbat atât de des părerea, încât nu pare să fi avut vreuna vreodată –, măcar din interes. Astfel, Akindin nu putea face altceva decât să pună în circulaţie pe furiş scrieri antipalamite al căror succes relativ provenea mai ales din neînţelegerile pe care le provocau cu privire la adevărata gândire a marelui isihast, neînţelegeri care au persistat uneori chiar până în zilele noastre.

Doar împrejurările politice au întârziat triumful definitiv al palamismului şi au dus la apariţia unui număr considerabil de scrieri polemice, dintre care doar o parte au îmbogăţit cu adevărat tradiţia teologică a Bizanţului. Palama însuşi, încă din 1341, îşi enunţase doctrina cât se poate de limpede în *Triadele* sale, opera esenţială a vieţii sale, şi nu va putea decât să repete mereu aceleaşi argumente, fie în scrisori personale, adresate diferitelor personaje ale vremii, fie în scrieri polemice, în care va elabora o terminologie teologică mai mult sau mai puţin stabilă. Cu toate acestea, pentru a-i înţelege cu adevărat gândirea, trebuie să ne referim la operele sale dintâi îndreptate împotriva lui Varlaam: acolo a fixat cadrele unei adevărate teologii existenţiale, pe care nu va face decât să le precizeze în scrierile sale ulterioare scrise pentru a-i respinge pe epigonii filosofului calabrez.

---

[120] *Ist.*, XI, 11, ed. Bonn, I, 564. Filotei citează acest pasaj din *Istorie* pentru a dovedi că Gregoras, în 1341, era „în acord cu Biserica lui Hristos“ (*Contra lui Gregoras*, VI, PG, CLI, 920D–921A). Gregoras nu a făcut nimic nici pentru a se opune în august condamnării lui Akindin şi-şi recunoaşte atitudinea de tergiversare de atunci (cf. R. GUILLAND, *op. cit.*, p. 21).

CAPITOLUL AL PATRULEA

PERIOADA RĂZBOIULUI CIVIL (1341–1347)

SITUAȚIA POLITICĂ

La moartea sa, în ziua de 15 iunie 1341, Andronic al III-lea Paleologul lăsa un urmaş în vârstă de numai nouă ani şi o văduvă, împărăteasa Ana de Savoia, principesă apuseană nepregătită să se descurce în labirintul politicii bizantine. Încă din 18 iunie, s-au manifestat doi pretendenţi la regenţă: patriarhul Ioan Calecas, susţinut de Alexis Apokaukos, și Marele Domestic Cantacuzino. Primul se prevala de un document scris pe care Andrônic al III-lea i-l dăduse lui şi membrilor sinodului în 1334, în momentul întronizării sale ca patriarh: împăratul, spunea documentul, încredința Bisericii grija de a veghea asupra soţiei şi copiilor săi în caz de tulburare politică.[1] În Bizanţ exista, într-adevăr, o tradiţie potrivit căreia patriarhul Constantinopolului era păzitorul oficial al continuităţii dinastice. În această calitate combătuse Arsenie uzurparea lui Mihail al VIII-lea Paleologul, iar Ioan Calecas s-a referit explicit la memoria acestuia, făgăduind să facă chiar mai mult decât el: pentru a evita să i se forţeze mâna, ca lui Arsenie,

[1] GREGORAS, *Ist.*, X, 7, ed. Bonn, I, 496.

el, Calecas, va lua asupra lui sarcina tuturor afacerilor civile, împreună cu împărăteasa Ana.[2] Patriarhul pretindea astfel o regență asemănătoare celei exercitate de Nicolae Misticul în sec. X.

Argumentele lui Cantacuzino se întemeiau mai ales pe prietenia pe care i-o purtase Andronic al III-lea și pe puterea pe care o exercitase în fapt încă din timpul vieții împăratului. Legăturile care-l uneau de basileul defunct erau cele ale unui fel de fraternitate spirituală, care i-au permis să afirme de-a lungul întregii sale domnii - contestată la început, apoi universal recunoscută - că nu leza cu nimic succesiunea legitimă proclamându-se împărat,[3] și că, acționând astfel, își asuma o demnitate pe care Andronic însuși i-o oferise.[4]

De fapt, echilibrul politic nu putea fi menținut, după moartea lui Andronic, decât printr-un *modus vivendi* între cele două forțe aflate față-n față. După numeroase discuții mai mult sau mai puțin furtunoase, Cantacuzino și patriarhul și-au jurat reciproc credință, iar Marele Domestic a părăsit Constantinopolul pentru o campanie militară în Balcani.[5] Se pare că renunțase la orice pretenție exclusivă, din moment ce, la stăruințele patriarhului, acceptase ca sinodul din august să nu fie menționat formal în *Tomosul sinodal* din 1341. Cu toate acestea, în octombrie, Calecas

---

[2] Κλύδωνας ἀτεκμάρτους ἐπεχεθῆναι τοῖς τῶν 'Ρωμαίων πράγμασιν..., δι' ἀφέλειαν καὶ ῥαθυμίαν τοῦ τηνικαύτα πατριαρχεύοντος Αρσενίου. Ἐγώ τοίνυν ἀντιλήψομαι τῶν κοινῶν, ὁμοῦ τῇ βασιλίδι πραγμάτων [„Pe când Arsenie își exercita funcția de patriarh cu simplitate și superficialitate, valuri învolburate apăsau afacerile publice ale bizantinilor. Eu, așadar, am condus afacerile civile împreună cu împărăteasa în mod diferit"], ibid., XII, 3, ed. Bonn, II, 579. D. Stăniloae insistă pe bună dreptate asupra rolului nefast jucat în controversa teologică de ambițiile politice ale lui Calecas, *op. cit.*, pp. 120 sq.

[3] Vezi în legătură cu aceasta studiul lui F. DÖLGER, „Johannes VI Kantakuzenos als dynastischer legitimtst", în *Annales de l'Institut Kondakov*, X (*Mélanges A.A. Vasilev*), 1938, pp. 19-29.

[4] CANTACUZINO, *Ist.*, II, 40, ed. Bonn, 559.

[5] GREGORAS, *Ist.*, XII, 6, ed. Bonn, II, 595.

şi Apokaukos, printr-o lovitură de stat neaşteptată[6], l-au îndepărtat complet de la putere.

PALAMA ŞI LOVITURA DE STAT

Grigorie Palama, care se afla la Constantinopol pe când se desfăşurau aceste evenimente, n-a rămas indiferent. Cu prilejul loviturii de stat, el a luat făţiş atitudine împotriva patriarhului. Relaţiile sale de familie, autoritatea duhovnicească şi recenta victorie asupra lui Varlaam îi asigurau lesne acces la conducătorii politici ai imperiului. S-a făcut în faţa lor avocatul lui Cantacuzino, „pe nedrept calomniat", şi a înfăţişat urmările catastrofale ale unui război civil, pe care lovitura de stat avea să-l provoace cu siguranţă.[7] În octombrie 1341, Calecas l-a chemat să-i aducă personal la cunoştinţă proiectul său, căutând să-i obţină sprijinul. Palama însă a cerut pace între cele două părţi: atunci ierarhul a avut o asemenea izbucnire de furie împotriva învăţatului isihast, încât marele duce Alexis Apokaukos a fost nevoit să intervină pentru a-l proteja şi a-l asigura de bunele sale intenţii.[8] Scopul

---

[6] G. OSTROGORSKI, *Histoire*, p. 533; cf. L. BREHIER, *Vie et mort*, p. 435.

[7] *Tomosul din 1347*, MIKLOSICH et MÜLLER, I, 247; cf. FILOTEI, *Encomion*, 601D–602A.

[8] În martie 1342, Palama reamintea aceste fapte patriarhului: Ἐπεὶ δὲ καὶ συνεκλήθημεν καὶ τὰ τελούμενα κινοῦσθαι πρὸς ἡμᾶς ἠξίωσας, ἐκινήθην καὶ αὐτὸς ὑπὸ τῆς συνειδήσεως τρανότερον εἰπεῖν τὰ δοκοῦν. τὶ δ᾽ἕτερον ἢ τὰ πρὸς εἰρήνην φέροντα; Καὶ ταῦτα προσελάλουν τῷ δεσπότῃ μοῦ καταμόνας. Συ δ᾽ὀργισθείς, οὐκ οἶδα τοῦ χάριν, ἐκεῖνα καθ᾽ἡμῶν ἐκπεφώνηκας, δι᾽ ἃ τάχ᾽ ἂν ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ τὰ πάνδεινα τότ᾽ ἐπάσχομεν, εἰ μὴ δοὺξ ὁ μέγας, παρελθὼν εἰς τὸ μέσον, τὸ ἡμέτερον ἐξηγήσατο σκοπόν, ὅτι χρηστός τε καὶ κατὰ Χριστὸν εἴη [„Fiindcă am fost convocat şi a considerat important să ne informeze de cele întâmplate, m-am dus, iar el cu o conştiinţă mai clară şi-a spus părerea. Ce altceva (era să spun) decât ce este de făcut pentru a se ajunge la pace? Şi spuneam acestea stăpânului meu aparte. Dar tu (Calecas) atunci, înfuriat, eu neştiind pentru ce, ai ţipat la noi asemenea lucruri, şi am fi suferit din partea ta lucruri groaznice,

esențial al lui Palama era să păstreze acel *statu quo*, elaborat cu dificultate după moartea lui Andronic: în toate scrierile sale datând din acea perioadă el se proclamă apărător al „păcii“ și al „bunei înțelegeri“ între cele două tabere politice care sfâșiau imperiul. „Ce ne rămânea nouă de făcut, scrie el monahilor de la Athos, când a izbucnit discordia? Să ne întărâtăm compatrioții unii împotriva altora, sau să-i facem să înțeleagă că sunt mădulare ale aceluiași trup și că nu trebuie să se poarte cu compatrioții ca și cu niște străini...? Astfel ne-a desemnat soarta să fim slujitorul păcii.“[9]

Palama se înscria în tradiția directă a lui Atanasie I și Teolipt al Filadelfiei atunci când lua parte nemijlocit la treburile politice ale vremii sale. Atitudinea sa nu poate fi explicată printr-o simplificare, precum cea a lui O. Tafrali: „În spatele chestiunii isihaste trebuie... văzute față în față două partide: de o parte, cea a nobililor și a celor bogați, de cealaltă, partida populară.“[10] Chiar dacă adoptăm o concepție asemănătoare pentru a explica războiul civil dintre guvernul Anei, presupus ocrotitor al săracilor, și Cantacuzino, conducătorul nobilimii feudale, ar mai rămâne de dovedit că isihaștii s-au alăturat lui Cantacuzino anume pentru că, apărând privilegiile feudale, acesta apăra și proprietățile mănăstirilor. Or, am văzut mai înainte că isihaștii bizantini aparțineau unei tradiții spirituale în general opusă îmbogățirii monahilor. Pe de altă parte, vom arăta în cursul acestui capitol că nu toți cantacuziniștii erau palamiți și că, de cealaltă parte, guvernul Anei nu a îmbrățișat niciodată pe deplin nici politica religioasă a patriarhului Ioan Calecas, nici teologia lui Akindin.

---

dacă marele duce, pășind între noi, nu ne-ar fi arătat că scopul nostru este folositor și plăcut lui Hristos“], *Scrisoare către Filotei*, *Coisl.* 99, fol. 169v.

[9] Ἀλλὰ τῆς στάσεως, ὡς μὴ ὤφελε, κινηθείσης, τὶ ποιεῖν ἡμᾶς ἔδει; Συνεξορμᾶν κατ᾽ ἀλλήλων τοὺς ὁμοφύλους ἢ παραινεῖν ἐπιγινώσκειν ὡς ἀλλήλων μέλη καί μὴ χρῆσθαι τοῖς ὁμογενέσιν ὡς ἀλλοφύλοις... καὶ ταῦθ᾽ ἡμᾶς τοὺς τῆς εἰρήνης εἶναι διακόνους κεκληρωμένους, *Scrisoare către athoniți*, *Coisl.* 99, fol. 173v.

[10] *Tesalonicul în sec. XIV*, p. 203.

Ceea ce l-a determinat pe Palama să intervină în politică a fost mai întâi sentimentul perfect îndreptățit că disputele interne erau principala cauză a decăderii bizantine. Luându-i apărarea lui Cantacuzino, avea, pe de altă parte, conștiința unui fapt pe care, astăzi, cei mai buni istorici îl recunosc: Marele Domestic era „singurul om capabil" să continue „opera de redresare" pe care Andronic al III-lea o începuse cu colaborarea sa.[11] Totodată, și motive pur religioase au determinat atitudinea lui Grigorie și a ucenicilor săi, în măsura în care aveau – pe bună dreptate – mai multă încredere în ortodoxia lui Cantacuzino decât în cea a celorlalți oameni politici bizantini.

De altfel, Palama nu concepea să facă o alegere definitivă între cele două părți aflate în confruntare. El va arăta întotdeauna în scrierile sale cel mai deplin respect nu numai față de împărăteasa Ana de Savoia, ci și față de marele duce Alexis Apokaukos, principalul adversar al lui Cantacuzino. Cu prilejul discuțiilor furtunoase cu patriarhul, Alexis, așa cum am văzut, îl apără pe Palama de furia lui Calecas. În scrierile sale din perioada Războiului Civil, Palama îl menționează în mai multe rânduri pe Apokaukos, și niciodată în mod defavorabil.[12] Învățatul isihast va respinge de altfel cu indignare acuzațiile care i se vor aduce cum că ar avea relații secrete cu Cantacuzino. Apărător al „păcii", el nu vrea „să facă politică", ci să combată nedreptatea și necinstea de care s-a făcut vinovat patriarhul.

Nu și-a schimbat părerea nici când Cantacuzino s-a proclamat împărat în Didymoteichon. În Bizanț nu exista o lege succesorală, așa cum nu existase nici la Roma: legăturile familiale puteau desemna omul providențial și ales de Dumnezeu cum era basileul în ochii bizantinilor. Dar alegerea dumnezeiască se putea manifesta în alt fel, anume prin ceea ce astăzi ne apare drept uzurpare. Aceste două doctrine, juridic ireconciliabile – cea a legitimității

---

[11] L. BRÉHIER, *Vie et mort*, pp. 434–435.

[12] Potrivit lui Cantacuzino, din contră, Apokaukos, nu Calecas este principalul dușman (*Ist.*, III, 17, ed. Bonn, II, 106–107).

familiale și cea a „uzurpării providențiale" –, au coexistat întotdeauna în Imperiul de Răsărit. Îmbrăcând purpura, Cantacuzino putea să se revendice de la numeroși și iluștri predecesori; cu toate acestea, a avut grijă să plătească tribut doctrinei legitimității, continuând să-l recunoască pe micul Ioan al V-lea drept prim împărat.[13]

PALAMA LA SF. MIHAIL DE LA SOSTHENION

Palama ne dă el însuși o relatare extrem de amănunțită a faptelor desfășurate în 1341–1342. Ne povestește astfel cum, după încercări repetate, dar infructuoase, de a schimba curentul politic de la Constantinopol, s-a hotărât să se retragă la mănăstirea Sf. Mihail de la Sosthenion, pe Bosfor, la câțiva kilometri de la capitală.[14] Departe de intrigile politice din capitală, autoritatea sa nu era mai puțin primejdioasă pentru patriarh, care s-a hotărât să scape de un adversar politic extrem de periculos. Către mijlocul iernii din

---

[13] Cf. L. BRÉHIER, *Les institutions*, pp. 17–26.

[14] Κατὰ τὴν ἀντιπέραν μονὴν τὴν εἰς ὄνομα τῶν οὐρανίων ἀρχιστρατήγων τετιμημένην [„În mănăstirea de pe celălalt țărm, ridicată în numele arhistrategilor cerești"], *Scrisoare către Filotei*, *Coisl.* 99, fol. 169; aceeași desemnare a mănăstirii în *Scrisoare către athoniți*, ibid., fol. 174v; această „mănăstire a Sfinților Voievozi" este Sfântul Mihail de la Sosthenion, așa cum vedem după un alt text al lui Palama, unde vorbește despre zgomotul pe care-l făceau corăbiile de pe Bosfor (πολὺς ἔχει τὸν χῶρον ἐκεῖνον θόρυβος, τὸν πρὸς Εὔξεινον πόντον ἐμπορείας χάριν ἀναπλεόντων, ἐκεῖ τὰ πολλὰ συσκευαζομένων [„mult zgomot este în locul acela, făcut de cei care navighează spre Marea Neagră pentru a face comerț, multe lucruri aducând de acolo"]) și îndeosebi despre coloana Sf. Daniel Stâlpnicul (ὁ στῦλος τοῦ τῆς καρτερίου στύλου Δανιήλ [coloana Sf. Daniel Stâlpnicul]) care se afla „deasupra" mănăstirii (ἀνωτέρω τῆς μονῆς ἐκείνης [„deasupra acelei mănăstiri"]), *Scrisoare către Filotei*, *ibid.*, fol. 171). Aceste texte completează și confirmă mărturiile citate de R. JANIN, *La géographie ecclésiastique*, pp. 359–362. Mănăstirea fusese pusă în 1337 sub autoritatea lui Ignatie Kalothetis, care ar putea fi eventual identificat cu isihastul Ignatie, prima victimă a sarcasmelor lui Varlaam la Tesalonic (cf. MIKLOSICH et MÜLLER, I, 168).

1341–1342, i-a acordat o anumită libertate lui Akindin să atace teologia lui Palama[15], fără a-i îngădui totuşi să scrie. Aşadar, ideea de a-l folosi pe Akindin pentru a da o lovitură autorităţii morale a conducătorului isihast îi venise deja lui Calecas, dar nu îndrăznea încă să se sprijine făţiş pe monahul condamnat în august.[16]

La începutul lunii martie 1342, un trimis al patriarhului a venit să-l caute pe Palama în mănăstirea sa şi să-i propună un târg: dacă admitea să se întoarcă la Constantinopol pentru a susţine partida anticantacuzinistă, Akindin va fi din nou pus în imposibilitatea de a face rău.[17] Dar cu certitudine Grigorie nu era omul

---

[15] Μεταδίδωσι παρρησίαν Ἀκινδύνῳ τῷ πρῴην συνοδικῶς καταδεδικασμένῳ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦ Βαρλαάμ μαθηταῖς καὶ θορυβεῖν ἐφίησι τούτοις καθ᾽ ἡμῶν ὅση δύναμις [„Îi îngăduie îndrăzneala în cuvânt lui Akindin cel condamnat mai înainte de sinod şi celorlalţi ucenici ai lui Varlaam şi le dă multă putere acestora să facă gălăgie împotriva noastră“], PALAMA, *Scrisoare către Filotei*, fol. 169.

[16] Filotei spune că la început Calecas nu înainta decât „încet şi treptat“ în reabilitarea lui Akindin (ἠρέμα μὲν τὸ κατ᾽ἀρχὰς καὶ κατὰ μικρόν [„încet şi treptat de la început“]), *Encomion*, col. 603A); acest punct a fost bine văzut de P. SYRKU, *Vremja i zizn'*, pp. 122–124.

[17] Iată mesajul lui Calecas, relatat de Grigorie: πρότερον εἰς προσκύνησιν τῶν βασιλέων ἐρχόμενος καμὲ βλέπων, νῦν δέ, μετὰ τὴν συμβάσαν στάσιν σχολάσας ἄγαν, ὑπόνοιάν πως ἐνῆκας τῇ καρδίᾳ τῆς κρατίστης δεσποίνης ὡς νεύων πρὸς τὸ ἀντίθετον μέρος, ἐπεὶ καὶ τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τοῖς τελουμένοις ἀχθόμενος ἔδειξας· ἧκε δὴ παρ᾽ ἐμὲ καὶ πρὸς αὐτὴν ὁμοῦ ἴωμεν καὶ παρρησίᾳ λαλήσας, δεῖξον σύμφωνος ὢν ἡμῖν ἐπὶ τοῖς γινομένοις ἀρτίως· κἂν τοῦτο δράσῃς, εὖ σοι τὰ πάντα παρ᾽ ἡμῶν ἔσται, σοι τε καὶ τοῖς σοῖς τὰ τυχόντα προσέσται [„mai înainte a mers să se închine împăraţilor şi m-a văzut şi pe mine, acum însă având prea mult timp liber în urma acestei situaţii politice, a strecurat o îndoială în inima preaputernicei stăpâne ca să o atragă de partea adversă, căci a arătat că începutul se cuprinde în cele de pe urmă. A trimis (sol) la mine (cu mesajul) să mergem împreună la aceasta, şi vorbind cu îndrăzneală, a arătat că este întru totul de acord cu mine în privinţa celor întâmplate. «Dacă faci aceasta, toate îţi vor merge bine din partea noastră, şi ţie şi alor tăi li se vor întâmpla numai lucruri bune»“]. Palama întrerupe aici textul mesajului, spunând doar că patriarhul κατέλεγε ταῦθ᾽ ἅπερ ἐμοὶ λέγειν νῦν οὐ χρεών [„a spus câte eu acum nu am nevoie să amintesc“] şi că la sfârşit adăugase: ἐπεὶ ὁ Ἀκίνδυνος πάλιν

să se lase impresionat de un astfel de șantaj. A răspuns că nu intenționa să-și schimbe atitudinea politică și că această atitudine era conformă adevăratelor interese ale poporului și împăraților (ὑπὲρ τοῦ γένους καὶ τῶν ἐκ Θεοῦ κεκληρωμένων βασιλεύειν τοῦ γένους ἡμῶν [„pentru popor și pentru cei aleși de Dumnezeu să împărățească peste poporul nostru“]); cât despre Akindin, condamnat oficial de către sinod, patriarhul nu avea decât să-și facă datoria în legătură cu el (σοὶ τοῦτο μελήσει τῷ κοινῷ ποιμένι, μᾶλλον δὲ ἀρχιποιμένι [„aceasta va fi datoria ta ca păstor comun, mai bine zis, ca arhipăstor“]); în ceea ce-l privea, el accepta să se întoarcă la Constantinopol, dar numai după încheierea Postului Mare[18].

LA CONSTANTINOPOL

Într-adevăr s-a întors în duminica Floriilor, pe 24 martie. Între timp, primise vestea că o delegație de monahi athoniți, având-ul în frunte pe însuși protosul Isaac, se îndrepta către capitală pentru a negocia pacea cu curtea Anei de Savoia. Aleargă așadar în întâmpinarea lor, îi primește la sosire pe 26 martie[19] și îi conduce în oraș în propria sa locuință, fără a-i însoți însă la palat.[20]

ἤρξατο ληρεῖν καὶ θορυβεῖν, ὥσπερ πρότερον, σοῦ φανέντος μόνον ἐνταῦθα, σφοδρότερον ἐπιτιμήσαντες, τὸν λῆρον ἐκείνου κατασιγάσομεν [„fiindcă Akindin a început din nou să vorbească și să facă zgomot ca odinioară, numai dacă tu te vei înfățișa aici, lucru pe care noi îl prețuim foarte mult, vom face să tacă vorbăria aceluia“]. *Scrisoare către Filotei*, fol. 169–169ᵛ.

[18] *Ibid.*, fol. 169ᵛ–170.

[19] FILOTEI, *Viața lui Sava*, ed. cit., pp. 322–323.

[20] Ἀλλὰ τῆς τῶν βαΐων κυριακῆς ἐπιστάσης μαθὼν ἐγὼ μετὰ τῶν σεβασμιωτάτων ἡμῶν πατέρων καὶ τὸν ὁσιώτατον πρῶτον ἀφικνούμενον ἐνταῦθα καὶ προσπλέοντα ἤδη τῇ πόλει, παραγίνομαι καὶ αὐτὸς καὶ κατάραντα τοῦτον ἐν τοῖς ἐμοῖς ἐντὸς τῆς πόλεως τὴν ἀρχὴν ξεναγῶν κελλίοις, ἐπὶ δύο συνδιάγω ἡμέρας, οὐ συνεξῄειν δὲ τούτῳ πρὸς τὰ βασίλεια [„Dar aflând eu de venirea în orașul împărătesc a celor smeriți și că însuși preacucernicul protos sosește aici împreună cu preacuvioșii noștri părinți și

Delegaţia athonită venise în capitală la cererea expresă a lui Cantacuzino şi consolida poziţia lui Palama.[21] Protosul era însoţit de egumeni, ca Macarie de la Lavra şi Lazăr de la Filoteu, şi de mai mulţi aghioriţi cunoscuţi, printre care Cantacuzino îi aminteşte pe Calist, viitorul patriarh al Constantinopolului, şi Sava de la Vatopedu.

În săptămâna Paştilor, în primele zile ale lui aprilie, Palama s-a dus singur la împărăteasa Ana; această audienţă privată nu a durat mult, patriarhul şi înalţii demnitari vrând să asiste la discuţia care a avut din nou un caracter pur politic şi nu a dus la niciun rezultat. Cu ironie, Palama spune că argumentele principalilor demnitari ai Curţii „nu se potriveau urechilor sale" (ἤρξαντο τῶν ἀρχόντων οἱ μείζους προτείνειν, πῶς ἂν εἴπω, τὰ ταῖς ἐμαῖς ἀκοαῖς ἀκατάλληλα [„cei mai mari dintre arhonţi au început să avanseze, după cum am spus, idei care nu se potriveau urechilor mele"]); aceştia îi reproşau şi că le judeca politica fără a fi la curent cu treburile (σχολάζων καὶ μακρυνόμενος τῶν ἐνταῦθα, τὰ τελούμενα οὐ μανθάνεις [„nefiind implicat în cele de aici, nu cunoşti cele săvârşite"]). Întrevederea s-a încheiat cu câteva cuvinte diplomatice (ἡμεῖς πάλιν μειλιχέοις ὡς ἐνὴν χρησάμενοι λόγοις... [„ca şi cum am avea nevoie la sfârşit de cuvinte mieroase"])[22].

Palama a mai rămas vreo cinci săptămâni în capitală. După 12 mai, s-a întors la Sf. Mihail pe Bosfor.[23] Patriarhul căuta într-adevăr un pretext pentru a scăpa de un adversar cu greutate şi Palama

---

că navighează spre oraş, le-am ieşit în întâmpinare şi i-am dus în chiliile mele din oraş, am petrecut aici două zile, dar nu am mers cu el la curtea împărătească"], *Scrisoare către Filotei*, fol. 170.

[21] CANTACUZINO, *Ist.*, III, 34, ed. Bonn, II, 209; cf. GREGORAS, *Ist.*, XII, 14, ed. Bonn, II, 620.

[22] *Scrisoare către Filotei*, fol. 170v.

[23] Ἐνδιητώμεθα μεταξὺ τῶν καθ' ἡμῶν πάντα μηχανωμένων μέχρι τῆς κυριακῆς τῶν ἁγίων πατέρων, μετὰ δὲ ταύτην εὐθὺς ἐπὶ τὴν ἀντιπέραν ἐκείνην μονὴν ἐστειλάμεθα πάλιν [„Am rămas între toate cele uneltite împotriva noastră până la duminica Sfinţilor Părinţi, după aceasta ne-am

prefera să evite un conflict prea violent. Conform practicii isihaste, nu a locuit chiar în mănăstire: locul nu era potrivit pentru reculegere și se auzea în permanență zgomotul făcut de vâslașii de pe Bosfor, așa că a preferat să se retragă pe dealuri, nu departe de coloana Sf. Daniil Stâlpnicul, unde se aflau mai multe sihăstrii.[24]

CONFLICTE CU PATRIARHUL

Între 19 și 26 mai[25], un funcționar de la Patriarhie a venit să-l caute la Sf. Mihail. Negăsindu-l, s-a întors în capitală. Palama s-a dus și el și a aflat, prin prietenii săi, că fusese întrunit un sinod pentru a cerceta cazul său: participaseră episcopi, partizani ai lui Calecas, precum și funcționari civili, majoritatea tineri și rude ale Irinei Chumnena, văduva despotului Ioan Paleologul, care, sub numele monahal de Evloghia, conducea o mănăstire de călugărițe la Constantinopol. Acești demnitari îl aduseseră cu ei pe monahul condamnat Akindin și mai mulți dintre adepții săi. Scopul întrunirii, convocată brusc și în secret, ar fi fost să-l condamne pe Palama și să treacă la represalii împotriva sa.[26] Se pare că nu s-a

---

pregătit imediat să ne întoarcem în mănăstirea de pe celălalt țărm"], *Scrisoare către Filotei*, fol. 171.

[24] Ὁ στύλος γὰρ τοῦ τῆς καρτερίου στύλου Δανιὴλ ἐνταῦθ' ἐστὶν ἱδρύμενος καὶ ἀσκητήρια πολλῶν ἑτέρων παλαιοτέρων ἁγίων [„Căci coloana lui Daniel Stâlpnicul este așezată acolo, ca și sihăstriile celorlalți numeroși sfinți de dinainte"], *ibid.*

[25] Τῇ μεθ' ἣν ἀνήλθομεν ἑβδομάδι [în săptămâna după care am plecat], *ibid.*

[26] Τὴν λεγομένην σύνοδον, ἐν ᾗ τῶν μὲν ἑκάστοτε κατ' ἦθος συνεδρευόντων αρχιερέων τῇ πατριάρχῃ συγκέκληταί τις ἕτερος οὐδαμῶς· τῶν δ' ἀρχόντων, οἱ τῆς Χουμναίνης συγγενεῖς βασιλίσσης καὶ τούτων οἱ τῶν ἄλλων νεώτεροι παρῆσαν ἐκεῖ, δούλων κατάλληλον ἐσμὸν ἐπαγόμενοι, καὶ μεταξὺ τούτων 'Ακίνδυνος ἦν, ἴδιόν τι κἀκεῖνος σμῆνος τῶν τοῦ Βαρλαάμ μαθητῶν ἐπαγόμενος καὶ μοναχῶν οὐκ ὀλίγους τοιούτους, ὡς ἔστιν οὓς ἐκείνων ὑπὸ τοὺς σφῶν μανδίας καὶ ῥόπαλα κατέχειν ἁδρά. σπουδὴ δ' ἦν πᾶσα λαθεῖν πάντας καὶ σὲ

făcut nimic în lipsa acuzatului, dar era evident că patriarhul găsise pretextul să scape de Palama: acesta avea să fie condamnat pentru teologia sa. În timpul anului care se scursese de la plecarea lui Varlaam, Grigorie continuase într-adevăr să scrie, respingând învățătura, mai ales orală, a lui Akindin: *Dialogul* său între un ortodox și un varlaamit, *Apologia* – o lucrare în trei tratate, un fel de *Triadă* împotriva lui Akindin – datează din acea perioadă; poate și celălalt dialog al său, *Theophanes*. Această activitate polemică îi părea perfect legală, din moment ce nu făcea decât să dezvolte învățătura sa cu privire la deosebirea dintre ființă și energii, învățătură deja exprimată cât se poate de limpede în a treia *Triadă* împotriva lui Varlaam și aprobată explicit de *Tomosul* din august 1341. Cu toate acestea, Calecas voia să-l facă să intre sub incidența paragrafului pe care-l adăugase el însuși la *Tomos* și care interzicea prelungirea controversei teologice.

Grigorie a rămas în oraș destul de mult timp, schimbându-și adesea domiciliul[27]. Într-o zi, probabil în iunie, se afla la mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul de la Petra, desemnată ca loc de reședință pentru protosul athonit.[28] Doi trimiși ai patriarhiei (ἐκκλησιαστικοὶ ὑπηρέται [„slujitori bisericești“]) au venit la el cu poruncă de la

---

μόνον, πράῳ μὲν τῇ σχήματι μετακαλέσασθαι, καταδικασθέντα δὲ συνοδικῶς δῆθεν, ἐμπαιγμῷ παραδοθῆναι καὶ μάστιξιν [„Așa-zisul sinod, la care au participat arhierei după obicei chemați de patriarh, iar în afară de ei nimeni; au participat și arhonți înrudiți cu împărăteasa Chumnena și alții dintre cei tineri erau acolo, iar între aceștia se afla Akindin, adus și acela de stupul ucenicilor lui Varlaam având nu puțini monahi de acest fel, dintre care unii țineau strâns sub sutane ciomege groase; era multă grabă de a ascunde toate, și numai tu ai fost chemat, având o înfățișare blândă, și ai fost condamnat prin decizie sinodală și în bătaie de joc ți s-a aplicat și o lovitură de cravașă“], *ibid.*, fol. 171–171v.

[27] Ἄλλοτε δ' ἄλλῳ τῶν φίλων παρών, ἐντὸς διῆγον τῆς πόλεως ἐφ' ἡμέρας συχνάς [„stând la unul și la altul dintre prieteni, rămânând în oraș pentru multe zile“], *ibid.*, fol. 171v.

[28] *Refutația patriarhului Antiohiei*, *Coisl.* 99, fol. 148 (κατὰ τὴν εἰς ὄνομα τιμωμένην μονὴν τοῦ τιμίου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου [„în mănăstirea cinstită cu numele cinstitului profet și înaintemergător și botezător Ioan“]); *Scrisoare către Filotei*, ibid.; cf. CANTACUZINO, *Ist.*, III, 35, ed.

împărăteasă să se prezinte de îndată la palat. Înțelegând că este un șiretlic al patriarhului, Palama a refuzat să-i urmeze: nu se obișnuiește, spunea el, ca niște clerici să fie purtători ai unei porunci imperiale. Protosul Isaac l-a trimis atunci pe egumenul de la Filoteu, Lazăr, să ceară lămuriri: este vorba cumva de un nou sinod? În acest caz, Palama nu ar trebui să se prezinte singur, dezbaterile trebuie să fie publice, ca în 1341, și toți creștinii, mai ales monahii, să fie convocați. Lazăr se întoarce de îndată, însoțit de un nomophylax, pe care Palama îl numește și „judecător al romanilor", și de sachelarul Marii Biserici: prin intermediul lor, Calecas îi răspunde protosului că nu are nicio intenție să întrunească un nou sinod, chestiunea fiind lămurită în 1341, dar are totuși nevoie de Palama pentru a cerceta unele din scrierile sale. Athoniții se duc atunci cu toții, dar fără Palama, la patriarh și protestează cu vehemență față de intențiile acestuia. Îi amintesc patriarhului că el însuși, în prezența nomophylaxului și mai târziu în fața întregului sinod din 1341, a făcut elogiul lui Palama și al teologiei sale. *Tomosul* sinodal este acolo pentru a o dovedi. Nici Palama, nici ei nu vor să încalce deciziile sinodale. Calecas nu poate nega fapte atât de evidente și schimbă vorba: el afirmă că au fost interceptate scrisori ale lui Palama către Cantacuzino[29], dezvăluind astfel motivul pentru care-l caută pe marele isihast. Monahii neagă aceste fapte, protestează față de calomnie

---

Bonn, II, 213 (ἐν τῇ μονῇ ποσαγορευομένῃ Πέτρα [„în mănăstirea numită Petra"]); v. R. JANIN, *La géographie eccl.*, pp. 435–441.

[29] Ταῦτ' ἀκούσας ὁ πατριάρχης, ὑπολαβὼν καὶ διακόψας τὸν λόγον, ἑτέραν ἐτράπετο καὶ λέγειν ἤρξατο θυμοῦ πνέων· «Εὑρέθη νῦν ὁ Παλαμᾶς οἷος; Ἐλήφθη γάρ τις τῶν ὑπ' αὐτῶν μοναχῶν πρὸς τὸν Καντακουζηνὸν ἀπιὼν καὶ γραφὰς τοῦ Παλαμᾶ ἐπιφερόμενος τεσσάρας· δύο μὲν γεγραμμένας πρὸς τούς, Ἀσάνας, δύο δὲ πρὸς ἐκεῖνον αὐτὸν τὸν Καντακουζηνὸν καὶ τινὰ τῶν ἐκείνου» [„Auzind patriarhul acestea, a întrerupt conversația, a abordat alt subiect și a început să vorbească cu aprindere: «A fost prins acum acest Palama? Căci un oarecare dintre călugării supuși lui a fost arestat în timp ce se ducea la Cantacuzino purtând patru scrisori ale lui Palama; dintre acestea, două erau adresate lui Asan, două către însuși Cantacuzino și un oarecare dintre oamenii lui»"], PALAMA, *Scrisoare către Filotei*, fol. 172ᵛ.

și cer dovezi pentru acuzația care se aduce conducătorului lor.[30] Neputând să le obțină, se întorc la mănăstire și-l sfătuiesc pe Palama să părăsească urgent orașul.[31] Prezența sa în capitală devenise într-adevăr primejdioasă pentru el. Calecas căuta orice pretext pentru a convinge guvernul Anei de Savoia să-l condamne. Teologia nu este pentru el decât un paravan ca să-și ascundă ura împotriva „apărătorilor păcii"[32].

LA HERACLEEA

Palama se retrage atunci la Heracleea, „pentru a nu oferi pretexte celor care căutau așa ceva"[33]. În timpul absenței sale, un sinod

---

[30] «Τὰς κεφάλας ἡμεῖς» ἔφησαν «ὑπὲρ ἐκείνου τοῦ ἀνθρώπου τίθεμεν νῦν, εἴπερ ἀληθὲς τοῦτο συκοφαντία, δέσποτα, συκοφαντία τὸ πρᾶγμα σαφής· οὐδὲν οὐδέποτ᾽ ἐκεῖνος τοιούτον πράττει· ὅμως ἐγγὺς ἡ δεῖξις ἐνεχθήτω νῦν ἐνώπιον ἡμῶν ὁ τῶν ἐκείνου νῦν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις ληφθείς» [„Punem capetele noastre, spuneau, pentru omul acela acum, dacă această calomnie se dovedește a fi adevărată, stăpâne, căci e clar că aceasta este o calomnie; acesta nu a săvârșit nimic de acest fel niciodată; dacă el (Calecas) a luat lucruri de acest fel de la aceia, să fie adusă, după cum se cuvine, o dovadă cât de cât convingătoare în fața noastră acum"], *ibid.*

[31] Palama relatează aceste evenimente în două rânduri: o dată în scrierea sa *Refutația patriarhului Antiohiei* (*Coisl.* 90, ff. 148–148ᵛ) și a doua oară în *Scrisoarea către Filotei* (*ibid.*, ff. 172–172ᵛ).

[32] Πᾶς αὐτοῖς ὁ περὶ τοῦ δόγματος λόγος σκῆψίς ἐστιν, ἐξευρημένη πρὸς ἐπίκρυψιν τοῦ μισεῖν τοὺς τὴν εἰρήνην ποθοῦντας [„Tot discursul despre dogmă nu este decât un pretext pentru ei, găsit pentru a-și ascunde ura față de cei ce doresc pacea"], *Scrisoare către Filotei*, *ibid*, fol. 172ᵛ; după Palama, Calecas nu este decât un politician avid de putere (ὁ καὶ πατριάρχης καὶ πολιτάρχης [„și patriarhul și magistratul public"], *Scrisoare către athoniți*, fol. 174ᵛ) și, așa cum scrie Iosif Kalothetis pe la 1346, nu a luat măsuri împotriva palamiților decât pentru că aceștia se opuneau aspirațiilor sale la regență (ὅτι οὐ συνεφηψάμεθα τῆς μελετωμένης αὐτῷ τυραννίδος καὶ τοῦ στασιαστικοῦ φρονήματος [„fiindcă nu se alăturaseră tiraniei și gândurilor de răzvrătire plănuite de acela"], *Vat. gr.* 704, fol. 159).

[33] *Scrisoare către athoniți*, *Coisl.* 99, fol. 174ᵛ.

prezidat de Ioan Calecas decide distrugerea scrierilor sale de după august 1341[34]: era o măsură similară aceleia care-l vizase pe Varlaam înainte de publicarea *Tomosului* și Akindin i-a putut considera pe amândoi la fel de eretici.[35] La acest sinod era prezent și Isidor în calitate de episcop ales al Monembasiei; a invocat *Tomosul*, dar protestele sale nu au putut influența rezultatul dezbaterilor.[36]

ARESTAREA LUI PALAMA

Această primă decizie sinodală privitoare la Palama nu a fost de ajuns pentru ca guvernul Anei să ia măsuri împotriva învățatului isihast. Nu i s-a dat încă deplină libertate lui Akindin. De abia după patru luni, la sfârșitul lunii septembrie, și din motive exclusiv politice[37], Grigorie a fost arestat. Un funcționar imperial, Skoutariotis (Σκουταριώτης, ὁ ἐπὶ τῶν βασιλικῶν ἀναμνήσεων τεταγμένος [„Skoutariotis, însărcinat la Curtea imperială cu nomenclatura"]), a venit la Heracleea cu misiunea de a face o anchetă privind activitățile lui Palama: i-a percheziționat chilia, căutând scrisori de la Cantacuzino și l-a interogat pe guvernatorul Heracleei

[34] AKINDIN, *Raport*, p. 91; *Scrisoare către Lapithes*, *Marc.* 155, fol. 54v.

[35] Ὁ μὲν πρότερον, ὁ δ' ὕστερον ἀπελήλαται τῆς Ἐκκλησίας, μᾶλλον δὲ αὐτοὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἀπέδραν [„Unul mai înainte, altul mai pe urmă a fost expulzat din Biserică, mai bine zis ei au fugit din Biserică"], *Scrisoare către un necunoscut*, ibid., fol. 39.

[36] Παρῆν καὶ Ἰσίδωρος, ἄλλος Παλαμᾶς, τῇ συνόδῳ..., τὸν τόμον προβαλλόμενος ὡς ταὐτὰ σφισὶ λέγοντα καὶ ὑπὸ σοῦ καὶ τῆς ἁγίας συνόδου καταισχυνόμενος [„Era prezent și Isidor, un alt Palama, în sinod..., susținând că tomosul afirmă aceleași lucru ca și el, dar a fost făcut de rușine de sfântul sinod"], AKINDIN, *Raport*, *ibid.*

[37] Τὸ τῆς Ἡρακλείας ἡμᾶς ἐπαναχθῆναι δογμάτων ἕνεκεν... οὐδεμίαν ἀπολείπει ψεύδους ὑπερβολήν [„Aducerea noastră în Heracleea din cauza dogmelor... nu lasă loc pentru nicio exagerare a minciunii"], *Refutația patriarhului Antiohiei*, fol. 148v; ...οὐ δογμάτων ἕνεκα προόδων ὁ Παλαμᾶς ἤρχθη [„Nu ridicându-se pentru dogme a fost Palama judecat"], *ibid.*, fol. 149; cf. GREGORAS, *Ist.*, XV, 7, ed. Bonn, II, 768.

(τοῦ εἰς κεφαλὴν τῆς Ἡρακλείας [„conducătorul Heracleei“]) asupra relațiilor lui Grigorie. A constatat că Palama petrecuse patru luni în completă izolare și nu a semnalat în raportul său nicio activitate suspectă a acestuia. L-a dus apoi pe Grigorie la Constantinopol, conducându-l direct la palat, în fața unei adunări prezidate de împărăteasă. Arhonții civili, auzind raportul lui Scoutariotis, l-au declarat pe Palama nevinovat, dar Calecas, după plecarea lor, l-a închis într-o mănăstire. Grigorie a protestat la marele duce Apokaukos, iar acesta a îndepărtat soldații pe care patriarhul îi pusese să-l păzească. Atunci se pare că a scris Palama *Scrisoarea* sa *către Gavras* (cf. *Infra*, pp. 357–358). Calecas l-a mutat atunci într-o mănăstire mai aproape de reședința sa și i-a interzis orice comunicare cu exteriorul. Una din aceste două mănăstiri, se pare că a doua, este cea a lui Hristos-Cel-Necuprins.[38] Palama nu a rămas multă vreme acolo: cu ajutorul simpatiilor personale de care continua să se bucure la Curte, s-a putut duce la Sfânta Sofia, unde a beneficiat, împreună cu șaisprezece ucenici, de dreptul de azil, cerând în zadar întrunirea unui nou sinod.[39] Tulburările pe care

---

[38] AKINDIN, *Raport*, p. 91; cf. despre această mănăstire: R. JANIN, *La géographie ecclés.*, pp. 518–520. Activitatea antipalamită a lui Calecas din toamna anului 1342 este de asemenea semnalată de către cronica anonimă publicată de B. Gorjanov: în zilele dinaintea cutremurului din 18 octombrie, patriarhul pronunțase mai multe excomunicări (ἀφορισμῶν πολλῶν τεθέντων παρὰ τοῦ πατριάρχου [„multe excomunicări decise de patriarh“], *Viz. Vrem.*, II, 1949, p. 285, rândul 161). Totuși, de aici nu rezultă că Palama ar fi fost excomunicat încă din 1342; cronica sugerează prin context că ar fi fost vorba de măsuri politice (cf. *ibid.*, rândul 146).

[39] Προσπεφευγέναι τῇ Ἐκκλησίᾳ πλεῖν ἢ ἑξκαίδεκα μοναχῶν τοὺς ἐκκρίτους ἐβιάσατο ταῖς ἀπειλαῖς, οἷς δικαιότατον εἶναι κρίνας καὶ αὐτὸς συνδιῆγον ἐφ᾽ ὅλοις δυσὶ μησί [„A fost constrâns de promisiuni lăudăroase a se refugia în Biserică împreună cu șaisprezece monahi aleși, după cum a considerat a fi cel mai drept, și el i-a condus timp de două luni întregi“], PALAMA, *Scrisoare către athoniți, Coisl.* 99, fol. 175v; δύο διεκαρτερήσαμεν ἐφεξῆς ἡμεῖς μῆνας ὅλους ἐν τῷ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας ἐπωνύμῳ ναῷ, σύνοδον ἐπικαλούμενοι [„noi am stat încartiruiți două luni întregi în biserica lui Dumnezeu numită semnificativ Sofia, cerând convocarea unui sinod“], *Refutația patriarhului Antiohiei, Coisl.* 99, fol. 148v.

prezența lor în biserică le-a provocat au prilejuit chiar o πρόσταγμα [poruncă] imperială, datând din martie 1343, care confirma dreptul de refugiu la Sfânta Sofia, dar preciza că aceia în cauză trebuie să evite șederea chiar în biserică și să se găzduiască în localurile desemnate prin tradiție pentru refugiați.[40] Este greu de spus dacă această decizie era destinată să-i protejeze pe Palama și pe prietenii săi, sau a servit drept pretext juridic pentru expulzarea lor. Știm, în orice caz, că au fost nevoiți în cele din urmă să părăsească Sfânta Sofia, fiind siliți s-o facă, și că Grigorie îl acuză pe patriarh că a fost inițiatorul acestei violări a privilegiilor bazilicii.[41] Relativa securitate de care se bucura Palama în mănăstiri, și îndeosebi la Sfânta Sofia, stânjenea politica lui Calecas și stârnea indignarea lui Akindin care, tocmai atunci, a fost acceptat să-și prezinte înaintea patriarhului și a sinodului *Raportul* pe care-l cităm adesea și care sugerează patriarhului o versiune a faptelor în măsură să-i faciliteze întoarcerea deplină împotriva lui Palama.[42] În aprilie sau mai 1343, acesta a fost închis, ca și ucenicul său Dorotei, în închisoarea palatului,[43] unde se aflau toți adversarii politici ai guvernului.[44] Întrucât nu fusese condamnat personal pentru teologia sa, învățatul isihast a fost supus unui regim politic, Calecas reușind să convingă guvernul să-l aresteze. Dar în calitate de deținut politic, Palama se afla în afara jurisdicției directe a patriarhului, astfel că nu a fost nicidecum

---

[40] MIKLOSICH et MÜLLER, I, pp. 232–233.

[41] Εἶτα μηδὲ τοὺς ἰδίᾳ τῇ Ἐκκλησίᾳ ταύτῃ κείμενους αἰδεσθεὶς νόμους, ὑφαρπάσας ἡμᾶς ἐκεῖθεν, δημοσίᾳ φυλακῇ παραδίδωσι [„Atunci nu te-ai rușinat de legile care ne permiteau să rămânem în acea biserică, ne-ai izgonit de acolo și ne-ai predat unei gărzi populare“], *Scrisoare către athoniți*, *ibid.*

[42] *Raportul* vorbește de Palama, refugiat la Sf. Sofia (φυγὰς δεῦρο κάθηται ἐν ἀσφαλείᾳ [„fugit acolo, stătea în siguranță“], ed. USPENSKI, p. 92). Cf. R.J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne“, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, p. 119.

[43] Toate aceste evenimente sunt relatate amănunțit de PALAMA în *Refutația patriarhului Antiohiei*, *Coisl.* 99, ff. 148v–149v și în *Scrisoare către athoniți*, *ibid.* ff. 174v–175; cf. FILOTEI, *Encomion*, 603AC.

[44] GREGORAS, *Ist.*, XV, 9, ed. Bonn, II, 780; CANTACUZINO, *Ist.*, III, 100, ed. Bonn, II, 611–613.

împiedicat să-și expună învățătura și să-și atace adversarii în scris, cu ajutorul lui Dorotei, care-i slujea de secretar.[45] Într-adevăr, guvernul Anei nu împărtășea predilecția foarte recentă a lui Calecas pentru teologia antipalamită.

CALECAS ȘI AKINDIN

După întoarcerea silită a lui Palama la Constantinopol, patriarhul se încumetă să-l folosească din plin pe Akindin. În toamna anului 1342, îl primește la comuniune pe monahul condamnat în iunie 1341 și îi îngăduie să scrie tratate teologice împotriva lui Palama.[46] Akindin își exprimă satisfacția în scrisorile sale și confirmă că până atunci nu putuse desfășura nicio activitate.[47] De Crăciun, în 1342, urma să aibă loc hirotonia lui Isidor întru episcop pe scaunul Monembasiei, dar Calecas i-a adus o jignire publică, pretinzând din partea lui o condamnare a palamismului în mărturisirea de credință care precede hirotonia. În fața refuzului episcopului ales, îi refuză și el punerea mâinilor și coliturghisirea.[48] Faptul că Isidor, palamit declarat, a putut să beneficieze

---

[45] În *Paris, gr.* 1238, fol. 102ᵛ, între cel de-al doilea și cel de-al treilea tratat *Contra lui Akindin* figurează versuri în cinstea lui Palama (inc. θεῖοις ἄριστα...) precedate de aceste cuvinte ale copistului: Τοὐμὸν διελθὼν Δωρόθεος εἰσφέρω.

[46] Καὶ μετὰ τοῦτο κοινωνεῖ καὶ συνάπτει ἑαυτὸν Ἀκινδύνῳ [„Și după aceasta a intrat în comuniune și s-a unit cu Akindin"], PALAMA, *Scrisoare către athoniți*, fol. 175.

[47] (Palama) φωραθεὶς ἐν Ἡρακλείᾳ τῆς Θράκης κρυπτόμενος..., εἱρκτῇ παραδέδοται... Ἐνταῦθά τινος παρρησίας ἥπτα; ἡμῶν ὁ λόγος καὶ προὔκοψέ τι τοῦ πολλοῦ πρῴην σκότους, αὐτοῦ τι τοῦ θειοτάτου πατριάρχου γράψαι ἡμῖν ἐπιτρέψαντος [(Palama) „căutat în Heracleea Traciei unde era ascuns... a fost aruncat în închisoare... Prin îndrăzneala cui a fost pus acolo? Cuvântul nostru a deslușit ceva din mulțimea de întuneric de mai înainte, însuși dumnezeiescul patriarh întorcându-se ne-a scris ceva"], *Scrisoare către Lapithes, Marc. gr.* 155, fol. 54ᵛ.

[48] Αὐτὸν ἐπὶ τούτοις τῆς μεγάλης ἐκκλησίας μέλλοντα σὺν ἡμῖν ἱερουργεῖν. ἐξεβάλλετε πάσης παρούσης τῆς πόλεως, τῶν γενεθλίων

atâta timp de privilegiile sale de ipopsifiu constituie o dovadă în plus a caracterului politic și nu religios al persecuțiilor îndreptate împotriva lui Palama.

Tot în toamna lui 1342 a avut loc și eșecul total al misiunii athoniților la Constantinopol. Încercările lor de a restabili pacea, raportul scris pe care i l-au adresat Anei în acest scop[49] nu au avut niciun succes. Calecas a reușit chiar să dezbine delegația, numindu-l pe Macarie, egumenul Lavrei, mitropolit al Tesalonicului și făcând astfel din el un anticantacuzinist, operațiune care nu-i izbutise cu Palama și cu Isidor. Macarie a fost chiar trimis ca ambasador în Serbia, unde a încercat să-l convingă pe Cantacuzino să se predea.[50] Nu a fost însă antipalamit așa cum s-a scris[51], iar autorii palamiți îi pomenesc numele cu respect;[52] în cele din urmă, Calecas se pare că l-a depus în 1345, înlocuindu-l cu un akindynist înverșunat, Iachint[53]. Cazul lui Macarie ilustrează încă o dată caracterul preponderent

---

τοῦ Χριστοῦ τελουμένων... Ἀπαίτησις γὰρ ὑμῶν πρὸς ἐκεῖνον ὑπῆρχεν ἐν μέσῃ τῇ Ἐκκλησίᾳ παρασκευασμένων πρὸς τὴν ἱερουργίαν, κἀκείνου συμπαρασκευαζαμένου, μᾶλλον δὲ αἱρέσεως πρότασις, ἤ τοι ἀποκηρύξαι τὰ παλάμια δόγματα ἐγγράφως καὶ διαρρήδην αὐτὸν..., ἢ τῆς μεθ' ὑμῶν καὶ ὅλως ἱερουργίας ἐκπεσεῖν [„Acesta trebuia să slujească cu noi în mijlocul celor din marea biserică. Lepădați-vă de tot orașul acesta... Căci cererea voastră către acela s-a făcut în mijlocul Bisericii, în timp ce vă pregăteați de slujba cea sfântă, iar acela se pregătea împreună cu voi, mai bine zis de punerea înainte a ereziei..., fie se va lepăda în scris și explicit de dogmele palamite..., fie slujba cea sfântă împreună cu voi va fi cu totul anulată"], AKINDIN, *Contra lui Palama*, VI, *Monac. gr.* 223, fol. 351v–352; cf. *Declarația antipalamiților în 1317*, PG, CL, 880C.

[49] FILOTEI, *Viața lui Sava*, p. 324; cf. GREGORAS, *Ist.*, XII, 14, ed. Bonn, II, 620.

[50] CANTACUZINO, *Ist.*, III, 35, 52, ed. Bonn, II, 212, 306–309.

[51] P. JOANNOU, *La vie de saint Germain l'Hagiorite*, în *Analecta Bollandiana*, LXX, p. 47.

[52] FILOTEI, *Encomion*, col. 579C.

[53] Iosif Kalothetis menționează în diatriba sa adresată lui Calecas la depunerea (sau doar condamnarea) unui episcop al Tesalonicului pe care patriarhul îl numise chiar el (τὸν ψηφισθέντα σοι πρῴην ὀλίγου καὶ καταψηφισθέντα Θεσσαλονίκης [„cel numit cu puțin înainte de tine în Tesalonic este acum depus"]) și îl elogiază pe episcopul înlăturat (ἀσκητήριον γὰρ ἅπας ὁ βίος αὐτοῦ [„căci toată viața lui era ascetică"], *Vat. gr.* 704, fol. 159v). Filotei

politic al atitudinii patriarhului. Ceilalți membri ai delegației athonite au părăsit capitala, în afară de Sava, marele ascet de la Vatopedu, care a fost trimis la mănăstirea Chora și a continuat să-l susțină pe Cantacuzino.[54] În schimb, poziția sa în controversa teologică a fost rezervată: a refuzat să treacă de partea lui Palama, iar Akindin i-a scris trei scrisori ca să-l felicite pentru aceasta; potrivit conducătorului antipalamiților, atitudinea lui Sava a făcut posibilă aprobarea condamnării învățatului isihast dată în cele din urmă de Ana și de membrii guvernului.[55] Viața lui Sava, scrisă ulterior de Filotei îl înfățișează drept palamit, dar autorul susține în mod vizibil o teză pe care mulți dintre cititorii săi nu o împărtășeau[56] și nu relatează niciun fapt concret pentru a ilustra „palamismul" lui Sava, care făcuse totuși parte din delegația athonită la Constantinopol, a cărei

---

semnalează că Macarie a murit la Tesalonic (*Encomion*, 579C), dar nu pomenește de depunerea sa.

[54] CANTACUZINO, *Ist.*, III, 35, ed. Bonn, 213.

[55] [Ἡ αἵρεσις] διὰ τῆς σῆς ἀπὸ τῆς ἡσυχίας ὥσπερ τινὸς ἐπιβλέψεως τῆς φορᾶς ἀνεκόπη push back. οὐ γὰρ ἄνευ τῆς σῆς διεγέρσεως, μήτε τὴν τῆς δεσποίνης, μήτε τὴν τοῦ θειοτάτου δεσπότου μοῦ τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, μήτε τὴν τοῦ γενναιοτάτου πρωτοσεβάστου, μήτε πρὸ τούτων τὴν τοῦ πάντα ἀρίστου μεγάλου δουκὸς κίνησιν γενέσθαι κατὰ τῆς παρούσης ἀναισχυντίας περὶ τὸ θεῖον οἶμαι [(Erezia) „a fost împinsă înapoi ca printr-o mișcare a ochilor prin intervenția ta ca isihast. Socotesc că fără opoziția ta nu ar fi avut succes acțiunea nici a stăpânei, nici a preadumnezeiescului stăpân al meu, patriarhul ecumenic, nici a întâistătătorului, nici a marelui duce excelent întru toate împotriva acestei nerușinări față de cele dumnezeiești"], Scrisoare adresată τῷ λογαρᾷ Σάββᾳ, *Marc. gr.* 155, fol. 46; cf. *Scrisori către același*, ff. 49ᵛ, 69ᵛ–70. În favoarea identificării propuse de noi a acestui Λογαρᾶς Σάββας cu Sfântul Sava de la Vatopedu, să remarcăm îndeosebi desemnarea sa drept „isihast" (διὰ τῆς σῆς ἀπὸ τῆς ἡσυχίας... [„prin intervenția ta ca isihast"]); cf. notele următoare.

[56] Τὸ δὲ διανοίας ἦν εὐλαβοῦς ἄρα, σοφίαν καὶ σύνεσιν αἰτούσης τοῖς ἀσκητηρίοις, ἀλλ᾽ οὐκ ἀμφιβολίας, οὐδὲ δισταγμοῦ τινος περὶ τὸν ὀρθὸν λόγον [„Așadar, a avea cugetare binecredincioasă, înțelepciune și solidaritate se cer asceților, iar nu a fi de ambele părți, nici vreo ezitare în legătură cu dreapta credință"], p. 334; Filotei notează discursurile lui Sava, subliniind că citatele sale sunt ἀπαραποιήτως [„necontrafăcute"] (p. 335), spre deosebire de altele...

activitate am remarcat-o și care apoi a stat în capitală în toată perioada crucială 1342–1347. În *Elogiul* său adus lui Palama, același Filotei povestește în sfârșit că, după ce fusese antipalamit, isihastul de la Vatopedu s-a convertit în chip miraculos la ortodoxie.[57] În 1347, el a fost primul candidat al lui Cantacuzino la patriarhat.

ACTIVITATEA LUI AKINDIN

Sprijinul total pe care patriarhul Ioan Calecas l-a dat în toamna anului 1342 lui Grigorie Akindin a avut drept urmare o nouă relansare a discuțiilor teologice pe care ierarhul pretindea că vrea să le evite. Spre deosebire de Calecas, Akindin acorda o importanță primordială chestiunilor doctrinare. După ce căutase, până în iunie 1341, să joace rolul de arbitru între Varlaam și Palama, acum căpătase convingerea, neîndoielnic sinceră, că învățatul isihast se îndepărtase de la dreapta credință. Astfel că i s-a opus, prefăcându-se că respinge totodată și varlaamismul. De fapt, am văzut că între Varlaam și Akindin nu era un dezacord fundamental. În decembrie 1341, îi scria lui George Lapithes, care, din Cipru, îl ruga să-i explice situația de la Constantinopol, că Varlaam nu căzuse atât de mult în greșeală ca Palama.[58] Așadar, încă de la acea dată, Akindin nu mai pretindea că urmează o cale de mijloc între calabrez și isihaști, ci înclina fățiș de partea lui Varlaam. Conservatorismul său

---

[57] *Encomion*, col. 610B.

[58] Ὅ γε μὴν Βαρλαάμ, ὅτι μὲν ἥμαρτε περὶ τὴν εὐαγγελικὴν καὶ θείαν θεσμοθεσίαν... δῆλον, οὐχ ὅσον δὲ Παλαμᾶς εἰς τὰ δόγματα [„Că Varlaam a greșit față de dumnezeiasca și evanghelica legiuire... este clar, dar nu atât cât Palama față de dogme"], *Marc. gr.* 155, fol. 69; data acestei scrisori este indicată de Palama, care o citează cu indignare; patru luni după sinodul din august (*Contra lui Akindin*, VI, 2, *Coisl.*, 99, fol. 150v). În 1342, respingând scrisoarea lui Palama, Akindin va afirma tot atât de limpede că între Varlaam și învățatul isihast, el îl preferă pe Varlaam (σοῦ βελτίων ὁ Βαρλαάμ καὶ ὀρθότερος [„Varlaam este mai bun decât tine și mai drept"], *Monac. gr.* 223, fol. 36v; cf. și *Contra lui Palama*, I, *ibid.*, fol. 114).

formal, citatele patristice cu care-și umplea interminabilele tratate teologice dădeau o falsă impresie de securitate doctrinară și liniș-teau conștiința lui Calecas, preocupat de chestiunile politice și total indiferent față de problemele doctrinare, a căror soluție avea să determine pentru multă vreme soarta creștinismului bizantin.

Teolog mediocru, Akindin avea multe relații la Constantinopol. Am văzut rolul important pe care, grație acestor relații, l-a jucat cu prilejul pregătirii sinodului din iunie 1341. Corespondența sa ne oferă numeroase informații despre puterea sa politică între 1342 și 1346: nu numai că era în relații intime cu patriarhul și număra printre corespondenții săi mulți clerici cu rang înalt, dar avea și posibilitatea de a se adresa direct marelui duce Apokaukos[59] și de a-și recomanda protejații Misticului Cinamos pentru a-i introduce la secretariatul imperial.[60] Scrisorile sale conțin totuși destul de puține aluzii la Cantacuzino și sunt aproape toate destinate să susțină lupta pur doctrinară pe care o purta împotriva lui Palama. Pe de altă parte, adversarii săi i-au reproșat că a recurs adesea la mită, cu ajutorul fondurilor pe care i le punea la dispoziție foarte bogata Evloghia Chumnena.[61]

RAPORTUL SĂU CĂTRE PATRIARH

După ce a hotărât, în toamna lui 1342, să se sprijine fățiș pe Akindin, patriarhul, în martie–aprilie 1343, i-a acceptat *Raportul* care cuprinde interpretarea akindinistă a evenimentelor petrecute de la începutul lui 1341. Patriarhul cunoștea și el, desigur, faptele,

---

[59] *Scrisoare* Ὅπῃ παρείης..., *Marc. gr.* 155, fol. 41^{r-v}.

[60] *Scrisoare* Τὸ μὴ θαρρεῖν ἐγκαλούμενος :., ibid., fol. 75^{v}–76^{v}.

[61] Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀργύριον πυκνῶς ἀναλισκόμενον αὐτῷ ἱκανώτατον ἦν πρὸς ἐπαναγωγὴν καὶ θήραν τῶν πάντα ῥαδίων. ὅπῃ δ' αὐτῷ τὸ ἀργύριον πεπόρισται, οὐδένα οἶμαι τῶν παρόντων ἀγνοεῖν [„Dar grămada de bani cheltuiți de el era îndreptată spre atacarea și persecuția celor pregătiți pentru orice. De unde îi vin banii, cred că nimeni dintre cei de față nu este lipsit de cunoaștere"], IOSIF KALOTHETIS, *Contra lui Akindin*, II, *Angel*, gr. 66, fol. 32^{v}; cf. *Infra*, pp. 125–126.

dar avea nevoie ca Akindin să-i ofere o justificare religioasă a măsurilor politice luate împotriva lui Palama. Akindin îi dă satisfacție într-un mod abil: *Raportul* insistă asupra îndreptățitei condamnări a lui Varlaam și a dorinței lui Calecas de a evita orice controversă dogmatică, încheindu-se cu o mărturisire de credință tradițională. Akindin nu pomenește nimic de onorurile de care s-au bucurat conducătorii isihaști după sinod și nu se referă deloc la situația politică. Teza susținută de *Raport* a fost adoptată de Calecas ca versiune oficială a evenimentelor, iar Akindin a primit din partea patriarhului misiunea de a respinge teologia palamită.[62] Acesta a făcut-o, publicând între 1342 și 1344 șapte lungi tratate împotriva lui Palamas, toate adresate lui Calecas, și mai multe scrieri de mai mică importanță, fără a mai pune la socoteală numeroasele scrisori pe care le-a adresat pe aceeași temă mai multor personaje. La aceeași dată patriarhul îl transferă pe un prieten al lui Akindin, arhiepiscopul de Cos, Iachint, la mitropolia din Corint.[63]

---

[62] Îi scrie lui Calecas, în 1342 sau 1343, adresându-i una din operele sale: Ἐπεὶ δὲ τὴν πονηρὰν ταύτην φορὰν ἰδοῦσα καὶ ἡ σὴ κορυφαία θειότης..., τὰ μὲν ἔργα ἑαυτῇ, τοὺς δὲ λόγους ἡμῖν ἐφῆκε τοὺς ὑπὲρ εὐσεβείας, τὴν ἐπίταξιν ἤδη τελέσας τὴν σήν, εἰς δύναμιν ἀποδίδωμι [„Fiindcă, pe de o parte, este cunoscută această mișcare rea, dar și excelența ta..., pe de altă parte, lucrurile din aceasta, ne-ai trimis cuvintele cele despre dreapta credință, și îndeplinind ordinele tale, le-am pus în aplicare"], *Marc. gr.* 155, fol. 51v; îi mai scrie și unui necunoscut că a început să scrie împotriva lui Palama κελεύσαντος ἡμῖν τοῦτο ποιῆσαι τοῦ θειοτάτου ἡμῶν δεσπότου τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου [„poruncindu-ne nouă să facem aceasta preadumnezeiescul stăpân al nostru, patriarhul ecumenic"], *ibid.*, fol. 37v–38; în primul său tratat *Contra lui Palama*, adresându-se lui Calecas, spune: Σὺ μὲν τὰς παλαμήτιδας καινοφωνίας ταύτας... συνοδικαῖς ταῖς ψήφοις πυρὶ παραδέδωκας (în iunie 1342), ἐμοὶ δὲ ἐπέτρεψας, ὡς ἂν οἷός τε ὦ, λόγοις αὐτοῦ τὰ πονηρὰ δόγματα καὶ δυσσεβῆ στηλιτεύσαντι τοὺς ἄλλους κατασφαλίσασθαι καὶ εὐπειθεῖς ποιῆσαι [„Tu ai poruncit arderea (în iunie 1342), în baza deciziilor sinodale, a acestor inovații palamitice, iar eu am început după aceea să înfierez dogmele cele rele și necredincioase din cuvintele lui și să le fac ascultătoare"], *Monac. gr.* 223, fol. 67.

[63] MIKLOSICH et MÜLLER, I, 235; pentru numele acestui arhiepiscop, vezi G. MERCATI, *Notizie*, p. 223; este menționat de Kalothetis drept un antipalamit înverșunat (*Diatribă contra lui Calecas*, *Vat. gr.* 704, fol. 159) și corespondează

Palama, la rândul său, nu stă inactiv în detenție. Până în 1344, guvernul Anei nu-l susține pe patriarh în încercările sale de a-l înfățișa pe învățatul isihast drept un eretic. Un palamit atât de notoriu ca Isidor continuă să facă parte din sinod în calitate de ipopsifiu al Monembasiei și, deși Calecas a reușit să-i întârzie hirotonia, el se ocupă totuși de treburile eparhiei sale[64]. Decizia de a arde lucrările lui Palama nu pare a fi avut prea multe urmări: acesta n-a scris niciodată atât de mult ca în cei doi ani, între 1342 și 1344. Pe lângă scrisorile adresate unor diferite persoane din Constantinopol și din provincie, și-a scris cele șapte tratate *Contra lui Akindin*, care răspundeau celor șapte antiretice ale adversarului său.

EXCOMUNICAREA LUI PALAMA

La sfârșitul anului 1344, situația ia o nouă întorsătură. După negocieri infructuoase avute cu Cantacuzino în septembrie[65], guvernul a procedat la o înăsprire a politicii împotriva adversarilor. În noiembrie, s-au făcut multe daruri generoase anticantacuziniștilor cunoscuți.[66] În ziua de 4 a aceleiași luni, Calecas și-a convins

---

cu Akindin și cu Iacob Kukunaris al Monembasiei (AKINDIN, *Scrisoare către Iacob*, ed. LOENERTZ, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδῶν, XXVII, 1957, p. 91, rândul 34).

[64] FILOTEI, *Viața lui Isidor*, pp. 88–89; cf. textul condamnării sale, ed. MERCATI, *Notizie*, p. 200; prezența sa la deliberările sinodului este atestată pentru aprilie 1342, august 1342 și aprilie 1343 (MIKLOSICH et MÜLLER, I, 227, 230, 237).

[65] CANTACUZINO, *Ist.*, III, 72, ed. Bonn, II, 437–446; cf. E. de MURALT, *Essai de Chronographie byzantine*, I, 596; L. BRÉHIER, *Vie et mort*, p. 437.

[66] Ioan Chumnos, stratopedarh τῶν μονοκαβάλλων și frate al Irinei-Evloghia Chumnena, principala susținătoare a akindiniștilor în capitală (vezi *Infra*, pp. 125–126), primește la acea dată o donație de moșii și o rentă printr-un chrisobul al lui Ioan al V-lea (*Actes de Philothéou*, éd. W. REGEL, E. KURTZ et B. KORABLEV, *Viz. Vrem.* 20 (1913), Suppl., n° 8, pp. 22–23; cf. F. DÖLGER, *Das den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München, 1948, n° 8; G. OSTROGORSKI, *Pour l'histoire de la féodalité*, pp. 122–123).

sinodul să pronunțe depunerea lui Isidor[67] și excomunicarea lui Palama. Pentru acesta din urmă s-au invocat motive religioase: el și adepții săi dădeau o falsă interpretare *Tomosului* din 1341 (ἐκδεχομένους τὰ ἐν τῷ τόμῳ κατὰ τὴν αὐτῶν ἐξήγησιν [„fiindcă reinterpretează după concepția lor cele scrise în tom"]) și nu pomeneau numele patriarhului la slujbe.[68] Palama se afla deja în închisoare din motive politice și nu era deci nevoie să i se menționeze și cantacuzinismul. Cât privește condamnarea lui Isidor, care ocupa un loc de seamă, făcând parte din sinod, aceasta a fost motivată din rațiuni atât politice, cât și disciplinare: Isidor își conducea eparhia fără a fi încă episcop, interpreta *Tomosul* la fel ca Palamas, și mai ales „nu nutrea o bunăvoință adevărată față de maiestatea imperială, fiind adept al apostatului și al tiranului"[69].

Caracterul atât politic, cât și religios al măsurilor care i-au vizat pe Palama și pe Isidor în 1344 nu mai lasă așadar nicio

---

[67] Vezi titlul datat al actului depunerii lui Isidor în G. MERCATI, *Notizie*, pp. 202–203.

[68] Textul nedatat al excomunicării lui Palama, publicat de Allatius, este reprodus în PG, CL, 863D–864A; G. Mercati, care publică o completare a textului după *Barber, gr.* 291 (*Notizie*, p. 195), consideră documentul ca fiind posterior anului 1347, întrucât menționează refuzul palamiților de a-l pomeni pe patriarh la slujbe. Or, este evident o dovadă a faptului că patriarhul Calecas era încă în funcție când a publicat excomunicarea. M. Jugie datează acest act în 1346, potrivit unei mențiuni pe care o face *Proiectul de Tomos* al lui Arsenie al Tyrului: evenimentele din februarie 1347 „erau încă în pregătire", τούτων δ᾽ἔτι μελετωμένων, *Vatic. gr.* 2335, fol. 1) atunci când Calecas l-a excomunicat pe Palama. Acest indiciu nu este totuși suficient pentru a stabili data documentului. Această dată apare limpede dacă se compară textul cu enciclica lui Calecas, publicată la sfârșitul lui 1344 sau începutul lui 1345, în care Palama este acuzat totodată că interpretează greșit *Tomosul* de la 1341 (παρερμηνεύοντος... τοῦ τόμου ἔνια [„interpretând greșit anume pasaje din tom"]) și că nu ascultă de Biserică (ἀνυποτάκτως πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν ἔχοντος [„fiind nesupus Bisericii"], PG, CL, 892D). Este vorba fără îndoială de două acte contemporane ale patriarhului.

[69] Textul condamnării lui Isidor nu s-a păstrat, dar deciziile sinodale care-l privesc sunt reluate în declarația pe care patriarhul Antiohiei a publicat-o cu acest prilej, ed. G. MERCATI, *Notizie*, pp. 199–200; cf. și CALECAS, *Explicația Tomosului*, PG, CL, 903 AB.

îndoială. Pentru a da mai multă autoritate acestor măsuri, Calecas a pus să fie contrasemnate de doi patriarhi orientali, amândoi în strânsă dependență de el: cel al Ierusalimului[70] și cel al Antiohiei; Ignatie al Antiohiei a asistat el însuși la sinod, alături de câțiva episcopi din patriarhia sa[71], și a publicat o declarație împotriva lui Palama și o alta împotriva lui Isidor. Chiar mai mult decât colegul său de la Ierusalim, el îi era obligat lui Calecas: armean convertit la ortodoxie, venise la Constantinopol în vara lui 1344 pentru a-și vedea confirmată demnitatea patriarhală.[72] Semnătura acestor ierarhi orientali, deveniți „clienți" ai patriarhului ecumenic,

---

[70] Acest fapt este semnalat de Akindin într-o scrisoare adresată lui Matei: πάντων συμπεπνευκότων αὐτῷ (Calecas) καὶ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν, τοῦ τε Αντιοχείας λέγω καὶ τοῦ Ἱεροσολύμων [„de toți cei în strânsă legătură cu el și de alți patriarhi, adică de al Antiohiei și al Ierusalimului"], ed. LOENERTZ, p. 101. Doi candidați își disputau atunci scaunul Ierusalimului, primul ales, Lazăr, venise, încă din timpul lui Andronic al III-lea, la Constantinopol pentru confirmarea alegerii sale. Întrucât era favorabil lui Cantacuzino, Calecas a profitat de moartea împăratului pentru a face să fie ales concurentul acestuia, Gherasim. Lazăr a părăsit Constantinopolul „după ce Cantacuzino s-a întors la Didymoteichon", adică după 1343. Aprobarea condamnării lui Palama a venit fără îndoială de la Gherasim (CANTACUZINO, *Ist.*, IV, 14, ed. Bonn, III, 91–93: cf. M. CANARD, „Lettre du sultan Malik Nâsir H. à Jean VI", în *Annales de l'Institut oriental de la Faculté des Lettres d'Alger*, III, 1937, pp. 29–30, 42 sq.). Potrivit lui Gregoras, „predecesorul" lui Lazăr fusese într-adevăr, antipalamit (*Ist.*, XXV, 4, ed. Bonn, III, 22).

[71] Παρόντος αὐτῇ καὶ τοῦ Αντιοχείας καὶ ἄλλων ἀσιανῶν ἐπισκόπων [„Participând la sinod și (patriarhul) Antiohiei, împreună cu alți episcopi din Asia"], AKINDIN, *ibid.*, p. 100.

[72] Palama scrie, într-adevăr: μέχρις ὅτου σε τὴν πατριαρχικὴν ἀξίαν ἐμπορευόμενον ἡ Κωνσταντινούπολις εἶδε, τρεῖς ἐνιαυτοὶ παρερρύησαν ὅλοι (din 1341) [„Până când Constantinopolul a catadicsit să-ți recunoască demnitatea patriarhală, călătorind tu aici, s-au scurs trei ani întregi"], *Respingerea patriarhului Antiohiei*, *Coisl.* 99, fol. 147; cf. IOSIF KALOTHETIS, *Contra lui Calecas*: τί ἄν εἴποις περὶ τοῦ ἐξ Αρμενίων Ἀντιοχείας, ὅς καὶ πρότερον κακὸν σέβας τρέφων, εἶτα συγγενόμενος τῷ ἡμετέρῳ προστάτῃ τῶν ψυχῶν ἐπηύξησε τὸ αὐτοῦ σέβας [„ce spui despre (patriarhul) Antiohiei, armean de neam, care și mai înainte a făcut o plecăciune rea, iar acum, unindu-se cu întâistătătorul peste sufletele noastre, și-a lărgit plecăciunea față de el"]; *Vat. gr.* 704, fol. 158v. Mai sunt și alte exemple contemporane de numiri în scaunele orientale

nu avea deci prea multă greutate. Mai important pentru Calecas era πρόσταγμα [ordinul] imperial care venea să confirme măsurile sinodale.[73] Dacă dăm crezare izvoarelor palamite, patriarhul se afla atunci pe culmea puterii sale religioase și politice. Preferând să locuiască în palatul imperial mai curând decât la patriarhie[74], el conducea de fapt după bunul său plac treburile imperiului. Astfel, a obținut ca guvernul Anei să susțină oficial politica sa religioasă. Acțiunea lui Calecas nu era totuși lipsită de prudență: el a evitat, de pildă, să trimită la Athos textul excomunicării lui Palama[75] și s-a mulțumit să păstreze la dosar scrisoarea

---

făcute la Constantinopol: de exemplu cea a lui Marcu al Antiohiei în 1377 (vezi C. KARALEVSKI, „Antioche", în *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, III, col. 631).

[73] Πάντα ἦν αὐτοῖς οὗτος, ὁ πάντων ἐπειλημμένος τῆς ἐξουσίας, ἔξαρχος, σύμμαχος, μάρτυς τῶν ὑπ᾽αὐτῶν λεγόμενων, ὡς δῆθεν συνίστωρ καὶ, ὡς ᾤετο, ἀπράγραπτος καὶ ἀπ᾽αὐτῆς τῆς ἐξουσίας βεβαιωτής, ὡς ἀριτής, καὶ τὸ κράτος ἐγχειρισμένος τῆς Ἐκκλησίας, μεσίτης πρὸς τοὺς ἐν χερσὶν ἔχοντας τὰ σκῆπτρα τῆς βασιλείας, παρ᾽ὧν καὶ προστάγματα ἐκομίσατο, καὶ παρέσχε τούτοις μετὰ τῶν ἑαυτοῦ καθ᾽ἡμῶν ἐπιδεικνύναι γραμμάτων καὶ φόβῳ τοὺς μὴ πειθομένους ἄλλως προσάγεσται [„Acesta era toate pentru ei, ca unul ce luase puterea tuturor (funcțiilor), exarh, împreună conducător, martor al celor spuse de ei, cu adevărat împreună cunoscător cu ei (ai afacerilor lor) și, după cum se considera, garant nelipsit al înseși puterii lor, ca unul ce ținea în mâini puterea Bisericii, mijlocitor între cei ce aveau sceptrele în Bisericii, de către care se luau și deciziile, și tot ei luau parte și la documentele acestuia publicate împotriva noastră și la terorizarea celor care nu se conformau într-un fel sau altul"], PALAMA, *A doua scrisoare către Macarie. Coisl.* 99, fol. 180; cf. CALECAS, *Enciclica*, PG, CL, 893A; GREGORAS, *Ist.*, XV, 7, ed. Bonn, II, 768. *Tomosul* de la 1347 explică într-adevăr că Ioan Calecas «a înșelat-o pe Ana Paleologhina și pe noi înșine (membrii sinodului), prefăcându-se că-l urmărește pe Palama pentru motivele arătate mai sus» (simpatia sa pentru Cantacuzino), MIKLOSICH et MULLER, I, 248, πρόσταγμα [ordin] din 1344 pare a fi singurul document antipalamit pe care l-a semnat Ana vreodată, cf. GREGORAS, *Ist.*, XV, 9, ed. Bonn, II, 780.

[74] *Cererea celor șase episcopi*, PG, CLI, 769A.

[75] Αὐτὸς ἡμῶν καταψηφιζόμενος ἔγραψεν, εἰ καὶ μὴ πρὸς ὑμᾶς ταῦτα πέπομφεν, ὡς ὕστερον ἐγνωρίσαμεν [„El ne-a condamnat în scris, deși nu v-a trimis documentul, după cum am aflat mai târziu"], PALAMAS, *A doua scrisoare către Macarie*, *Coisl.* 99, fol. 179. Excomunicarea lui Palama a rămas

care-l condamna pe Grigorie, pe care o obținuse de la Ignatie al Antiohiei și pe care învățatul isihast nu o va cunoaște decât mai târziu și în mod clandestin[76]. Cât privește pe monahii de la Muntele Athos, care-i scriseseră recent împărătesei și patriarhului pentru a-i lua apărarea lui Palama, demersul lor a fost respins și de unul, și de cealaltă[77]. Palama adresează el însuși o serie de scrisori la Athos, deplângând și explicând zădărnicia intervenției aghioriților (*Scrisoare către Filotei, Scrisoare către Athoniți, Prima scrisoare către Macarie*).

HIROTONIA LUI AKINDIN

Succesul de moment l-a incitat pe Calecas să meargă și mai departe pentru a-și întări poziția. În 1341, chiar el proclamase că doar episcopii, păstrători ai magisteriului apostolic, au dreptul să învețe dogmele Bisericii. Or, împrejurările l-au obligat să se sprijine în lupta sa împotriva lui Palama pe un simplu monah teolog, Akindin. Acesta, în scrierile sale polemice, recunoștea în mai multe rânduri acest punct slab al poziției sale; uneori respingea decizia de la 1341 și afirma că și mirenii pot discuta chestiuni teologice[78]; poate că

---

secretă timp de câteva săptămâni, Calecas nu pomenește decât de depunerea lui Isidor în *Explicația Tomosului* (PG, CL, 903A).

[76] Χώραν οὐχ ὁρῶν ἐνταῦθα τὴν γνώμην ἔχουσαν, ἀφανὲς τοῖς ἐνθάδε τουτὶ τὸ γράμμα τηρεῖ, καὶ εἶχεν ἂν ὧδε τὸ σκότος εἰς τέλος τὸ ψεῦδος..., εἴ μὴ πόρρωθεν οἷόν τις κακοῦργος φωραθέν τε καὶ συλληφθὲν δέσμιον ἤχθη πρὸς ἡμᾶς ἔναγχος [„Necunoscând locurile, voia să țină documentul ascuns de cei de acolo și să se folosească de întuneric spre a-și realiza înșelăciunea..., dacă nu ar fi fost adus la noi tocmai acum de la depărtare un oarecare răufăcător, ca prizonier căutat și legat"], *Refutația patriarhului Antiohiei*, Coisl. 99, fol. 144v.

[77] Ἀνέπεισε γὰρ ὁ πατριάρχης πρὸς βασιλεύοντας καθ᾽ἡμῶν ἀντιγράψαι [„Patriarhul a convins-o pe împărăteasă să dea poruncă împotriva noastră"], PALAMA, *A doua scrisoare către Macarie*, *Coisl.* 99, fol. 178v.

[78] A. IEROTEI, *Marc. gr.* 155, fol. 87; *Contra lui Palama*, VII, *Monac. gr.* 223, fol. 349v; Palama, la rândul său, insistă asupra acestei contradicții din politica patriarhului (*Scrisoare către Filotei*, *Coisl.* 99, fol. 168).

astfel insinua că hirotonia sa ar fi profitabilă cauzei. Calecas a decis atunci să-l înalțe pe Akindin la treapta episcopatului.[79]

CONFLICTUL PATRIARHULUI CU ANA DE SAVOIA

Împărăteasa Ana și întreaga Curte s-au opus cu hotărâre acestui act: patriarhul putea acționa cum voia în administrarea Bisericii, dar nu trebuia să încalce o decizie luată în timpul lui Andronic al III-lea, adică să ignore condamnarea oficială a lui Akindin.[80] Ca și în 1342, Alexis Apokaukos i-a luat fățiș apărarea

---

[79] Θαρρήσας γὰρ ὁ... πατριάρχης, ὡς ἤδη πανταχόθεν τὸ ἐνδόσιμον ἐχῶν, ἅτε καὶ βασιλικοῖς ὠχυρωμένος γράμμασιν, ἐπιχειρεῖ πρόεδρον ἐκκλησίας καθιστάναι τὸν... Ἀκίνδυνον [„Patriarhul a avut curajul, fiindcă din toate părțile erau semne pentru aceasta și se încredea în decretele imperiale, să-și pună mâinile pentru a-l face pe Akindin întâistătător (episcop) al Bisericii"], PALAMA, *A doua scrisoare către Macarie*, *Coisl.* 99, fol. 179; Ἀκίνδυνον εἰς ἱερωσύνην προβάλλεται ὡς μικρον ὕστερον καὶ εἰς ἀρχιερωσύνην προβιβάσων αὐτόν [„Îl propune pe Akindin spre sfințire și îl împinge spre arhierie"], ARSENIE AL TYRULUI, *Proiectul Tomosului*, G. MERCATI, *Notizie*, p. 205; cf. și *Tomosul din 1347*, MIKLOSICH et MÜLLER, I, 248. Iosif Kalothetis semnalează că, pentru a ușura lucrurile, Akindin i-a mituit pe membrii sinodului, recent hirotoniți de Calecas: ἐνίους τῶν νέων ἐπισκόπων ὑπ᾽αὐτῷ ποιησάμενος ὀλίγοις τισὶν ἀργυριδίοις, συνεψηφίσαντο καὶ συνεμαρτύρησαν αὐτῷ τὴν ἱερωσύνην [unora dintre episcopii noi le-a dat o oarecare sumă de bani, ca să semneze și să fie martori la sfințirea sa], *Scrisoare către Sava*, *Angel*, *gr.* 66, fol. 157^{v}.

[80] Ἡ βασιλίς, χεῖλος ἕν ὥσπερ μετὰ τῶν περὶ αὐτὴν γενομένη, διαπρεσβεύεται πρὸς τὸν πατριάρχην δριμύτερον «μηδὲν σοι» λέγουσα «καὶ τῷ Ἀκινδύνῳ τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα ἀνεῖταί σοι, ἱερά, ναοί, ἀσκητήρια, ἡσυχαστήρια, μονάζοντες, ἱερεῖς, ἐπίσκοποι, καὶ χρῶ τούτοις ὡς ἐφεῖταί σοι. τουτὶ δὲ τὸ κατὰ τὸν παρόντα εἰ μὲν ἔφθη γεγονός, ὡς μὴ γεγονός ἔχω, εἰ δ᾽ οὐ γέγονε, μηδὲ γένηται· τούτου γὰρ ἐκβάντος, ὥς γε σὺ προσεῖλου, ἀνατέτραπται παντῶς ἡ ἁγίου μοῦ αὐτοκράτορος καὶ ὁμοζύγου ἀδέκαστος [κρίσ]ις, ἡ ὑπὲρ εἰσεβείας [„Împărăteasa, cu o gură așa cum vorbește celor din jurul său, trimite soli la patriarh și îi spune pe un ton aspru, «nici ție, nici lui Akindin nu ți-a fost dat nimic din toate acestea, nici altarele,

lui Palama și s-a opus cu tărie lui Calecas.[81] Între Curte și patriarh a izbucnit un adevărat conflict[82]: împărăteasa a refuzat să recunoască hirotonia întru diacon a teologului antipalamit, pe care ierarhul o săvârșise în cele din urmă în pofida interdicției impuse de suverană în trei rânduri.[83] Akindin a fost chiar arestat.[84]

---

nici bisericile, nici mănăstirile, nici isihiile, nici călugării, nici preoții, nici episcopii, dar ai pus mâna pe acestea ca și cum ți-ar fi fost date ție. Căci nesocotind acestea, ai încălcat cu totul judecata imparțială a sfântului meu autocrator și soț, cea referitoare la credință»"], IOSIF KALOTHETIS, *Scrisoare către Sava*, *Angel. gr.* 66, fol. 158. Aceste evenimente sunt confirmate de PALAMA, *A doua scrisoare către Macarie*, ibid.; *Refutația lui Calecas*, *Coisl.* 99, fol. 128ᵛ; acest ultim text al lui Palama, care relatează evenimentele din 1344, este preluat cuvânt cu cuvânt în *Tomosul sinodal de la 1347*, MIKLOSICH et MÜLLER, I, 248. Potrivit lui M. JUGIE (DTC, XI, 2, col. 1787), hirotonia lui Akindin nu ar fi avut loc decât în 1346; această datare este evident inexactă. Toate izvoarele pun această hirotonie în legătură cu condamnarea lui Isidor și a lui Palama din noiembrie 1344; pe de altă parte, potrivit lui Palama, enciclica publicată de patriarh la începutul anului 1345 (vezi *Infra*, p. 115) trebuia să justifice hirotonia (Ἀκίνδυνος ὅν ἀρτίως ἀθέσμως κεχειροτόνηκε καὶ ὑπὲρ οὗ σπεύδων τοιαῦτα κατὰ χριστιανῶν ἐπιχείρηκε γράφων [„Akindin pe care l-ai hirotonit în mod ilegal și pe care, făcând el asemenea lucruri, ți-ai pus mâinile împotriva legilor creștinești"], *Refutația lui Calecas*, *Coisl.* 99, fol. 130).

[81] Ἃ δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ μέγας δοὺξ ὁ Ἀπόκαυκος καὶ μεθ᾽ ὅσης τῆς ἐμβριμήσεως διείλεκται... σιωπῇ τιμάσθω [„Câte i-a spus marele duce Apokaukas cu atâta furie... cinstesc cu tăcerea"], *Iosif Kalothetis*, ibid., fol. 159ᵛ.

[82] Cronica publicată de Gorjanov (*Viz. Vrem.*, II, 1949, p. 286) confirmă existența unui conflict între Ana și Calecas, dar îl leagă de perioada șederii lor la Heracleea în august 1344.

[83] IOSIF KALOTHETIS, *ibid.*, ff. 158–158ᵛ.

[84] Potrivit lui Palama, a existat o decizie formală a Senatului în acest sens: βουλὴ καὶ ψῆφος συγκλήτου δικαιότατη, συναινούντων καὶ τῶν ἐν ἀρχιερεῦσιν ἐκκρίτων, ἄκυροι μὲν ὡς ἄθεσμον τὴν ἐπ᾽ Ἀκινδύνῳ χειροτονίαν, ἐκβαλοῦσα δὲ τούτον τῆς ἐκκλησίας, ὥσπερ τι κοινὸν ἄγος, πόρρω που ῥιπτεῖσθαι διακελεύεται [„voința prea dreaptă și decretul senatului, cu consensul preacinstiților episcopi, anulează hirotonia lui Akindin ca fiind împotriva rânduielilor, îl excomunică pe acesta din Biserică, după cum a făcut unul dintre conducătorii noștri, și poruncește cu tărie ca de acum înainte să fie respinsă oriunde"], *A doua scrisoare către Macarie*, *Coisl.* 99, fol. 179ᵛ; ἡ βασιλίς... τὸν ἐν ἱερατείᾳ γενόμενον ἀνίερον Ἀκίνδυνον ἐξωθείται ἱερᾶς ἐκκλησίας..., πληγῶν καὶ δεσμῶν καὶ

Umbla zvonul că patriarhul fusese depus fiindcă hirotonise un eretic.[85]

Ioan Calecas era însă destul de puternic pentru a o înfrunta pe împărăteasă. Akindin, scăpând de mânia Anei[86], a fost hirotonit preot[87], iar mai mulți antipalamiți au fost făcuți episcopi în 1344–1345. Numirea cea mai răsunătoare a fost cea a lui Iacob Kukunaris la Mitropolia Monembasiei, în scopul de a anula influența lui Isidor în Peloponez. Iacob a fost învestit cu această misiune ca răsplată pentru zelul său antipalamit.[88] Aparent,

---

καθειργμῶν δίκαιοι [„împărăteasa... îl aruncă afară din Sfânta Biserică pe Akindin care a devenit nesfânt în preoție..., cu dureri și lanțuri meritate"], *Refutația lui Calecas*, *Coisl.* 99, fol. 128v, text preluat în *Tomosul de la 1347*, *ibid.*

[85] Akindin este nevoit să dezmintă aceste zvonuri: οὐδ᾽ ὁ τῆς εὐσεβείας προστάτης πατριάρχης καθῄρηται ἀντὶ τοῦ ἐμοὶ μεταδοῦναι ἱερωσύνης, ὡς αὐτοὶ διεφήμισαν [„patriarhul, întâistătător între-ale credinței, nu a fost caterisit din cauză că mi-a dat preoția, după cum răspândesc ăștia zvonuri"], *Epistolă către Matei*, ed. R.-J. LOENERTZ, p. 100. Nu cred, așa cum crede Pr. Loenertz, că textul lui Akindin face aluzie aici la sinodul cantacuzinist de la Adrianopol care l-a depus pe Calecas (mai 1346). Însuși contextul (vezi rândurile 100–101) pare a exclude aceasta specificând că patriarhul nu a fost depus de episcopi: zvonurile respective se referă la mânia Anei de Savoia împotriva lui Calecas.

[86] *Tomosul din 1347*, MIKLOSICH et MÜLLER, I, 248.

[87] Este desemnat ca ἱερομόναχος [ieromonah] în manuscrisele care-i includ operele (*Marc. gr.* 155 și *Monac. gr.* 223); Palama confirmă acest lucru: κατέλεξας ἐν ἱερεῦσι [„l-ai așezat între preoți"] (*Refutația lui Calecas, Coisl.* 99, fol. 132v). Potrivit lui Iosif Kalothetis (*ibid.*, fol. 159v), după hirotonia lui Akindin a fost Palama condamnat de către sinod, fără știrea împărătesei și împotriva voii ei. Această mărturie este evident inexactă, întrucât Palama însuși menționează că osândirea sa a fost ratificată de Ana, ceea ce ar fi fost imposibil după conflictul Ana-Calecas cu prilejul hirotoniei. Kalothetis face poate aluzie la o altă deliberare sinodală posterioară hirotoniei, prilejuită anume de publicarea encilicii (cf. *Infra*, p. 115).

[88] Akindin îi scrie o scrisoare ca să-l felicite: κινδυνεύοντα τὸν τῆς Πελοποννήσου προεστηκότα θρόνον τὸ παλαμναῖον ἀναδέχεσθαι κακόν, ἀντιπαραταξάμενος καθεῖλες μὲν ἐκεῖνο μετὰ τῆς ἐκκλησίας, ἐξήρπασας δὲ τὸν θρόνον κακοῦ τοσούτου τῆς Ισιδώρου πλάνης [„era în pericol scaunul de frunte al Peloponesului de a primi urâciunea palamită, dar tu l-ai dat jos pe acela împreună cu Biserica, luându-i locul, ai curățat scaunul

Akindin devenise atotputernic: el recomanda patriarhului candidații la episcopat,[89] el a cerut și a obținut sancțiuni disciplinare împotriva monahului Marcu, pentru că acest ucenic al lui Grigorie Sinaitul îndrăznise, din Chios unde se retrăsese, să-i ia apărarea lui Palama prin scrisori răsunătoare adresate lui Ioan al V-lea și patriarhului.[90]

În fața nemulțumirii stârnite de aceste măsuri cu caracter religios, Calecas publică o serie de documente destinate să-i justifice atitudinea:

1° O scrisoare către monahii de la Muntele Athos care interveniseră în mai multe rânduri în favoarea lui Palama, scriindu-i Anei, înalților funcționari de la Constantinopol și patriarhului.[91]

(mitropolitan) de înșelăciunea acestui rău Isidor"], ed. Loenertz, p. 90. Cf. V. Laurent, „La liste épiscopale du Synodicon de Monembasie", în *Echos d'Orient*, XXXII, 1933, p. 150; D.A. Zakynthinos, *Le despotat grec de Morée*, II, 277.

[89] Un palamit anonim vorbește despre νεόφυτοι ἀρχιερεῖς [„arhierei nou-numiți"], numiți de Akindin (προεβλήθησαν δὲ οἱ πλείονες ὑπὸ τοῦ Ἀκινδύνου [„au fost propuși mai mulți de către Akindin"], *Vat. gr.* 321, fol. 259v).

[90] Vezi p. 413; Akindin insinuează că și Marcu este un adversar politic (Οὗτος τοίνυν ὁ Μάρκος μόλις διαφυγὼν τὰς θεσσαλονικέων χεῖρας, ἐπεὶ καὶ περὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ βασίλειον κράτος δυσσεβὴς ὢν..., νῦν κακῶς τὴν Χίον καταλαβών, οὐ μετρίως ταράττει καὶ συγκυκᾷ τὴν νῆσον..., δυσσεβὴς μὲν περὶ θεόν, ἄπιστος δὲ περὶ τὸν βασιλέα [„Așadar, Marcu ăsta cu greu fugind din mâinile tesalonicenilor, fiindcă era nesupus în cele dumnezeiești și față de puterea împărătească, acum așezându-se rău în Chios, nu cu măsură tulbură insula..., necuvios față de Dumnezeu, necredincios față de împărat"], *Scrisoare către Calecas*, ed. Uspenski, *Synodik*, p. 81). Patriarhul Antiohiei dezvăluie în 1344 că sancțiunile reclamate au fost luate de Calecas (Εἶδον πράξεις καὶ γράμματα Ιωάννου τοῦ παναγιωτάτου..., ἓν μὲν τιμιώτατον γράμμα πρὸς τὸν Χίον κατὰ τινος Μάρκου τὰ τοῦ Παλαμᾶ φρονοῦντος [„Cunoscând faptele și scrisoarea Preasfântului Ioan..., o scrisoarea preacinstită (trimisă) către Chios împotriva unui oarecare Marcu, care cugetă cele ale lui Palama"], citat de Palama, *Refutația patriarhului Antiohiei*, *Coisl.* 99, fol. 147).

[91] Palama arată că aceste scrisori ale athoniților nu au făcut decât să accentueze ostilitatea patriarhului și au fost una din cauzele condamnăii sale (Τὸ ἀγαθὸν συνέργον ἐγεγόνει τῷ κακῷ πρὸς ἐπίδοσιν. τῶν γὰρ ὑπὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης ὑπὲρ ἡμῶν γεγραμμένων, ἐπεσταλμένων τῆτες τῷ πατριάρχῃ

Această scrisoare e datată noiembrie 1344 și pare scrisă imediat după condamnarea lui Palama și a lui Isidor:[92] în ea li se cere athoniților să obțină supunere din partea lui Palama. Într-adevăr, după spusele lui Palama[93], patriarhul nu i-a anunțat imediat pe athoniți de excomunicarea purtătorului lor de cuvânt. Scrisoarea nu a fost adresată destinatarilor decât după un anumit timp, poate pentru a justifica hirotonia lui Akindin.

2° O enciclică prin care anunță și justifică excomunicarea lui Palama.[94]

3°O explicare a *Tomosului din 1341*, un fel de comunicat cu interpretarea oficială a acestui controversat document.[95]

Poziția patriarhului este simplă: potrivit lui, *Tomosul din 1341* se mărginește să-l condamne pe Varlaam pentru două puncte: învățătura sa despre lumina taborică și atacurile sale împotriva rugăciunii. „Nu vrem și nu acceptăm să ascultăm nimic în afară de aceste două capete", proclamă el.[96] Palama, continuând să scrie, interpretând *Tomosul* în favoarea teologiei sale, a încălcat interdicția de a continua dezbaterea problemelor dogmatice. Atunci când el, Calecas, a vrut să-l convingă să-și schimbe purtarea, a fugit la Heracleea. Această argumentare a patriarhului tinde să justifice hirotonia lui Akindin, ignorând condamnarea sa din

---

καὶ τῇ βασιλευούσῃ καὶ τοῖς ἐν τέλει, προσελάβοντο παρρησίαν ἐντεῦθεν οἱ πονηροὶ καθ᾽ ἡμῶν [„Binele lucrător fusese un dar pentru rău. Luând pricină din cele pe care iubirea voastră frățească le-a scris pentru noi, și le-a trimis patriarhului și împărătesei și celor din jurul lor, cei răi au prins îndrăzneală împotriva noastră"], *A doua scrisoare către Macarie, Coisl. 99*, fol. 178ᵛ; cf. și *Refutația patriarhului Antiohiei, ibid.*, fol. 147).

[92] MIKLOSICH et MÜLLER, I, 238–242.

[93] Cf. *SUPRA*, p. 112.

[94] PG, CL, 891C–894C. În *Refutația* acestui document, Palama menționează că a fost publicat pentru a justifica hirotonia lui Akindin (τὴν ἐπ᾽ Ἀκινδύνῳ τούτου χειροτονίαν ὑπὲρ ἧς καὶ προήχθη τοιαῦτα γράφειν [„hirotonia lui Akindin, pentru care s-au scris acestea"], *Coisl.* 99, fol. 127; cf. și fol. 130).

[95] PG, CL, 900B–903B.

[96] *Explicația Tomosului*, col. 902C; cf. *Scrisoarea către athoniți*, p. 240; *Enciclica*, col. 892 B.

august 1341 și trecând sub tăcere contextul politic al excomunicării lui Palama. Am arătat deja cât de departe era de realitate această interpretare. Lui Grigorie Palama, în *Refutația lui Calecas* și în scrisorile pe care le adresează în 1345 prietenilor săi de la Athos, nu-i este greu să restabilească faptele. Trebuie reținut de asemenea, ca argument suplimentar în favoarea tezei palamite, faptul că Ioan Calecas a amânat până în 1344 să-l condamne formal pe Palama și să prezinte o versiune tendențioasă a evenimentelor anterioare hirotoniei lui Akindin: el a ajuns treptat să adopte această versiune și să adere întru totul la poziția teologului antipalamit. Această poziție nu a fost însă niciodată pe deplin admisă de împărăteasa Ana, și între ea și patriarh va exista un dezacord foarte clar începând din noiembrie 1344.

Acest dezacord a avut prilejul de a se manifesta din nou la sfârșitul lui 1345 când Calecas, cu toată opoziția împărătesei, și, folosindu-se de restabilirea autorității zeloților la Tesalonic, l-a depus pe Macarie, fostul egumen al Lavrei, din scaunul mitropolitan al orașului și a făcut să fie ales un akindinist înverșunat, cipriotul Iachint, monah de la mănăstirea Hodighitriei.[97] Akindin

---

[97] Ὑάκινθος ὁ θαυμάσιος, ὁ τῆς μονῆς οἰκήτωρ Ὀδηγητρίας [„Iachint cel minunat, viețuitor în mănăstirea Hodigitria"], AKINDIN, *Scrisoarea către Iacob al Monembasiei*, ed. LOENERTZ, p. 91; ὁ ἐξ Κύπρου θεσσαλονίκης [„tesalonicean din Cipru"], I. KALOTHETIS, *Contra lui Calecas*, *Vat. gr.* 704, fol. 158v; ὁ θεσσαλονίκης Ὑάκινθος, ὁ ἐκ Κύπρου ἔχων τὴν ἱερωσύνην [Iachint tesaloniceanul, cel care avea preoția din Cipru], PALAMIT ANONIM, *Vat. gr.* 321, fol, 259v; G. Mercati a semnalat cel dintâi scurtul episcopat al predecesorului puțin cunoscut al lui Palama în scaunul de la Tesalonic (*Notizie*, p. 221; cf. și V. LAURENT, „La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique", în *Echos d'Orient*, XXXII, 1933, pp. 308–309). Akindin, într-o scrisoare către Lapithes, vorbește de scurta ședere a acestuia la Tesalonic (ὁ βραχὺς αὐτοῦ παρὰ τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ θεσσαλονικέων βίος [„viața lui de scurtă durată în Biserica din Tesalonic"]) și anunță moartea sa subită ; în aceeași scrisoare, îi comunică corespondentului său stricăciunile provocate absidei Sfintei Sofia de cutremurul din 19 mai 1346 (ed. USPENSKI, *Sinodik*, p. 76); cele două evenimente sunt așadar contemporane. Cum, pe de altă parte, Iachint a avut timp să desfășoare o bogată activitate la Tesalonic, mi se pare probabil ca alegerea sa să fie plasată la

a anunţat notabilităţile din Tesalonic de apropiata venire a noului episcop şi a dezvăluit că scopul numirii sale era stârpirea palamismului[98]. Iachint a făcut-o cu mult zel: palamiţii au păstrat amintirea persecuţiilor declanşate împotriva lor, care se încadrau în contextul reacţiei zelote de la Tesalonic.[99]

Politica de forţă, căreia Tesalonicul nu i-a fost, desigur, unica scenă, nu i-a folosit lui Calecas. Pe de altă parte, nimeni nu fusese convins de explicaţiile sale în legătură cu *Tomosul din 1341*, căruia pretindea că i-a rămas fidel[100]. Partizanii guvernului lui Apokaukos şi Calecas nu mai aveau altă posibilitate decât să adopte antipalamismul oficial, iar cei care considerau palamismul şi *Tomosul din 1341* ca fiind conforme cu ortodoxia se alăturau, din ce în ce

---

sfârşitul anului 1345. Opoziţia Anei faţă de această alegere este semnalată de *Tomosul sinodal din 1347*: ὡς δ' ἡ κατὰ Θεσσαλονίκης ἐκκλησία χρεῖαν εἶχε προέδρου, ὁ δὲ (Calecas) τὴν δυσσέβειαν Ἀκίνδυνον ἄλλον ὑποψήφιον ἐποιήσατο, μαθοῦσα τοῦτο πάλιν ἡ τῆς εὐσεβείας εἴπερ τις προστάτης καὶ θεοσεβεστάτη βασιλίς, πάλιν ὀνειδίζει τὸν πατριάρχην καὶ παραινεῖ τῶν τοιούτων ἀποσχέσθαι τελέως [„că Biserica din Tesalonic avea nevoie de episcop, iar Calecas a adus un candidat care e un alt Akindin prin necredinţă, aflând preacuvioasa împărăteasă din nou de aceasta, ca o întâistătătoare într-ale credinţei, trimite din nou mesager la patriarh şi îi cere să se oprească cu totul de la astfel de fapte“], ed. PORFIRIE USPENSKI, pp. 718–719).

[98] Ὁ πρῶτον ἔργον ἔσται καὶ μέγιστον τὸ τὴν παλαμῆτιν ἀπελάσαι τῆς ἑαυτοῦ ποίμνης ὡς πορρωτάτω νόσον [„Prima sa misiune şi cea mai mare va fi să stârpească palamismul din turma sa ca pe o boală molipsitoare“], *Scrisoare către Toma Magistros*, ed. LOENERTZ, p. 97; cf. altă scrisoare către un anonim, *ibid.*, p. 94; *Către arhidiaconul Briennios*, *ibid.*, pp. 92–93.

[99] FILOTEI, *Encomion*, col. 611D–612A; τὸν διωγμὸν ἐποίησεν ἐν Θεσσαλονίκῃ κατὰ τῶν ἐπισκόπων καὶ τῶν εὐλαβῶν καὶ ὁσίων ἀνδρῶν τῶν καλογήρων, στεργόντων τὴν ἀδέκαστον κρίσιν τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως ἡμῶν [„a declanşat persecuţia în Tesalonic, împotriva episcopilor şi a binecredincioşilor şi cuvioşilor călugări, care iubeau judecata imparţială a lăudatului nostru împărat“] (Andronic al III-lea), PALAMIT ANONIM, *Vat. gr.* 321, fol. 259v.

[100] Gregoras însuşi – şi, evident, toţi palamiţii – vorbeşte despre o anulare a *Tomosului* de către Calecas (ἡ τοῦ τόμου κατάλυσις [„anularea *Tomosului*“], *Ist.*, XV, 7, ed. Bonn, II, 768).

mai mulți, taberei lui Cantacuzino.[101] În 1345, acesta are o serie de succese, iar mai ales după moartea lui Apokaukos (11 iunie), victoria sa devine sigură.

REACȚIA PALAMITĂ

În cursul anului 1346, diferitele grupuri care constituiau, la Constantinopol, coaliția anticantacuzinistă caută să iasă din joc. Împărăteasa Ana își dă seama ce greșeală a făcut lăsându-l pe patriarh să folosească antipalamismul lui Akindin în scopuri politice. În luna ianuarie a acestui an, athoniții îi trimit două *Tratate dogmatice*, redactate de Filotei Kokkinos, pentru a-i demonstra că „preotul lui Dumnezeu Grigorie nu cinstește mai multe divinități așa cum afirmă acuzatorul său“[102]. Ana caută să se informeze asupra conținutului discuției teologice în curs. Primește un întreg dosar antipalamit din partea patriarhului.[103] La cererea sa, Palama îi trimite și el un *Raport* în care respinge acuzațiile adversarilor săi, invocând memoria lui Andronic al III-lea care-l susținuse în 1341 și căutând s-o întărească pe împărăteasă în convingerile sale

---

[101] Este ceea ce constată Palama în 1345 în prima scrisoare către fratele său Macarie (τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν ὁρῶντες μετὰ τὴν τοιαύτην καθ᾽ ἡμῶν φανερωτέραν ἐγχείρησιν ἰσχυροτέρους γεγενημένους ἢ πρότερον ἦσαν [„văzând, dușmanii lor au devenit mai încrâncenați decât erau înainte după această acțiune mai pe față împotriva noastră“], *Coisl.* 99, ff. 176ᵛ–177).

[102] Ὅτι μὲν οὖν οὐ πολλὰς πρεσβεύει θεότητας..., ὁ τοῦ θεοῦ ἱερεὺς Γρηγόριος, ὡς ὁ ἐκείνου καὶ τῆς ἀληθείας φησὶ κατήγορος [tradus în text], *Marc. gr.* 582, fol. 139; despre aceste documente, vezi p. 414.

[103] FILOTEI, *Encomion*, 612 B; acest dosar este descris în amănunt în *Tomosul de la 1347* (ed. PORFIRIE USPENSKI, pp. 720–721; MIKLOSICH et MÜLLER, I, pp. 250–252). Patriarhul ataca fățiș însăși doctrina palamită. M. JUGIE crede că „în această culegere se aflau cele două piese anonime publicate de Allatius“ (PG, CL, 864–872). Nu este cazul și pentru *Διάλεξις* (col. 864–867) care este posterioară anului 1347: palamismul este prezentat acolo ca învingător (866D) și Palama ca episcop (866C).

antiakindiniste.[104] Suverana îi cere de asemenea unui monah învățat, David Dishypatos, ucenic al lui Grigorie Sinaitul la Paroria, să-i expună istoria controversei dintre Varlaam și Palama și să-i explice ce rol a jucat Akindin. David răspunde dorinței împărătesei și-și însoțește relatarea cu un florilegiu patristic favorabil palamismului.[105] Ana i se adresează și lui Nichifor Gregoras, care rămăsese în afara controversei, în ciuda apelurilor lui Akindin[106], dar filosoful se declară în opoziție cu Palama și la sfârșitul anului începe să scrie împotriva teologiei învățatului isihast.[107]

Nimic nu mai putea opri însă cursul evenimentelor. La 21 mai 1346, patriarhul Lazăr al Ierusalimului l-a încoronat solemn pe Cantacuzino la Adrianopol; pe de altă parte, un sinod de episcopi din Tracia și de mitropoliți care fugiseră de la Constantinopol, întrunit în acel oraș cu prilejul încoronării, a pronunțat depunerea lui Ioan Calecas pentru hirotonirea unor eretici condamnați.[108] Calecas nu mai era deci considerat în tabăra răsculată drept patriarhul legitim, iar Lazăr al Ierusalimului a fost învestit de Cantacuzino cu un fel de interimat. Tocmai în acel moment, partida antipalamită a mai primit o lovitură severă: moartea prematură a lui Iachint al Tesalonicului.[109]

REVENIREA LUI CALECAS

Văzând că a greșit condamnându-i pe palamiți, Ioan Calecas a încercat o reconciliere cu aceștia. Din două scrisori pe care i le-a

---

[104] Vezi *Infra*, p. 374.

[105] Cf. M. CANDAL, „Origen ideologico del palamismo“, în *Or. Chr. Per.*, XV, 1949, p. 89, n. 2; cf. *Infra*, p. 404.

[106] AKINDIN, *Scrisoare către Gregoras*, *Marc. gr.* 155, fol. 47.

[107] GREGORAS, *Ist.*, XV, 7, ed. Bonn, II, pp. 769–770.

[108] *Tomosul de la 1341*, ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 719; *Decretul lui Cantacuzino*, PG, CL, 771D; CANTACUZINO, *Ist.*, III, 92, ed. Bonn, II, pp. 564–565; GREGORAS, *Ist.*, XV, 5, ed. Bonn, 762.

[109] Vezi *Supra*, nota 97.

adresat Akindin, aflăm într-adevăr că patriarhul, încolțit, s-a dezis de el în 1346, iar conducătorul antipalamiților lasă să izbucnească întreaga sa indignare în fața acestei ingratitudini.[110] La câteva luni distanță de căderea sa, ierarhul dovedea astfel încă o dată cât preț punea pe propria semnătură atunci când interesul său politic era în joc. Dar manevra sa din ceasul al doisprezecelea nu a slujit la nimic. Ana luase definitiv decizia să se sprijine pe palamiți.[111] Agenții lui Cantacuzino se opuneau oricărei reabilitări a patriarhului, iar Palama și adepții săi nu aveau evident niciun interes să apere o personalitate atât de compromisă ca Ioan Calecas.[112]

---

[110] Ἀπέστρεψας ἀπ᾽ ἐμοῦ τὸ πρόσωπον σου καὶ ἐγενήθην τεταραγμένος... ταῦτα ἀντὶ τῶν πολλῶν ἐκείνων καὶ καλῶν οἶμαι λόγων ὑπὲρ τοῦ θειοτάτου βασιλέως καὶ τοῦ θεαυγεστάτου τῆς οἰκουμένης λύχνου. ταῦτα ἀντὶ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐλαβείας καὶ τοὺς θείους ὅρους τῆς εὐσεβείας ἀκραιφνοὺς καὶ ἀκηράτου στοργῆς [„Ți-ai întors de la mine fața ta și ai devenit tulburat... acestea, socotesc, pentru acele multe și bune cuvinte la adresa preadumnezeiescului împărat, lumina lumii întregi. Acestea împotriva dreptei credințe în Dumnezeu și a dumnezeieștilor definiții ale iubirii curate și neîntinate pentru dreapta credință"]; *Marc. gr.* 155, fol. 41ᵛ; cf. fol. 49ᵛ–50.

[111] Gregoras relatează și el schimbarea de atitudine a lui Calecas, afirmând însă că Ana s-ar fi mâniat pe el pentru că o sfătuia să facă pace cu Cantacuzino și că s-ar fi întors către Palama sperând să și-l facă aliat (*Ist.*, XV, 4, 7, ed. Bonn, pp. 760–761, 767–768).

[112] Activitatea agenților lui Cantacuzino este semnalată de Arsenie al Tyrului: Ὁ Καντακουζηνὸς... μηχαναῖς ἐχρῆτο παντοίαις ὅπως τῆς τῶν πόλεων βασιλευούσης ἐγκρατὴς γένηται καὶ τελείως ὑφ᾽ ἑαυτὸν τὴν βασιλείαν ποιήσηται. Συνιδὼν δὲ ὡς πάντῃ ἀδύνατον ἔσται, εἰ μὴ ὁ πατριάρχης ἐκστῇ τοῦ θρόνου, τοῖς περὶ τὸν Παλαμᾶν συνεργοῖς χρῆται... Οἱ δ᾽ ὑπελθόντες τὴν τηνικαῦτα βασιλίδα, τὴν μητέρα τοῦ νῦν βασιλεύοντος, διαφοράν τινα μεταξὺ ταύτης τε καὶ τοῦ πατριάρχου φωράσαντες, πείθουσιν ἐκ μέσου τὸν πατριάρχην ποιήσασθαι [„Cantacuzino apela la tot felul de mașinații, ca să devină basileul puternic al orașelor și să pună mâna definitiv pe împărăție. Văzând însă că acest lucru este cu totul imposibil, dacă patriarhul nu va fi înlăturat de pe tron, apelează la ajutorul celor din jurul lui Palama... Mergând aceștia la împărăteasa de atunci, mama actualului împărat, folosindu-se de diferența de opinie dintre aceasta și patriarh, cer ca patriarhul să fie înlăturat din mijloc"], *Proiect de Tomos*, *Vat. gr.* 2335, fol. 1.

Patriarhul vedea cum se împuţinează văzând cu ochii numărul adepţilor săi. Şase episcopi, printre care Matei al Efesului şi Atanasie al Cyzicului, pe care Calecas îi ţinea departe de orice activitate (οἱ καθεζόμενοι ἐν τοῖς κελλίοις ἡμῶν ἀποκεκλεισμένοι [„cei care stau închişi în chiliile mele"]) au adresat, în septembrie 1346, împărătesei Ana o petiţie, cerând aducerea în judecată a patriarhului, pe care-l acuzau de simonie, de sacrilegiu şi de erezie, confirmând totodată capătul de acuzare pronunţat împotriva lui de către sinodul de la Adrianopol: Calecas a hirotonit preoţi eretici condamnaţi.[113]

DEPUNEREA SA

În ianuarie 1347, împărăteasa a hotărât să întrunească un sinod pentru a-l depune pe Calecas. Spera astfel să-şi întărească poziţia în faţa lui Cantacuzino, care se afla deja la porţile capitalei. La sinod n-au participat decât episcopii anticantacuzinişti, în timp ce Palama şi adepţii declaraţi ai pretendentului erau tot în închisoare.[114] Înainte de întrunire, Calecas a primit poruncă să nu se mişte din apartamentele sale din palat.[115] Adunarea s-a ţinut pe 2 februarie, în absenţa sa, sub preşedinţia împărătesei şi a lui Ioan al V-lea, în prezenţa episcopilor, a numeroşi monahi şi funcţionari civili.[116] S-a procedat la lectura *Tomosului din 1341*, apoi la examinarea dosarului antipalamit pe care Calecas îl prezentase Anei şi care cuprindea interpretarea antipalamită a evenimentelor de la 1341.

---

[113] PG, CLI, 767–770.

[114] Ἐγένοντο μὲν οὖν ἐν βασιλείοις οἱ ἐπίσκοποι, κελευούσης βασιλίδος, πλὴν τῶν ὅσοι ἦσαν φανερῶς τὰ Καντακουζηνοῦ τοῦ βασιλέως ᾑρημένοι. ἐκεῖνοι γὰρ ἀπροΐτοι ἐν οἰκήσεσι κατεκλείοντο [„Aşadar, la porunca împărătesei, au venit la curte episcopii, cu excepţia celor care îl voiau pe Cantacuzino împărat. Aceştia erau arestaţi în palat"], CANTACUZINO, *Ist.*, III, 98, ed. Bonn, II, 604.

[115] GREGORAS, *Ist.*, XV, 9, ed. Bonn, 781, 783.

[116] *Tomosul*, MIKLOSICH et MÜLLER, I, pp. 249–250.

Calecas a fost condamnat, iar *Tomosul sinodal din 1341*, confirmat în mod solemn. Episcopii care nu semnaseră condamnarea lui Varlaam au fost nevoiți să o facă înainte de a veni la ședința sinodului, pe 2 februarie 1347.[117]

Depus atât de sinodul cantacuzinist de la Adrianopol, cât și de sinodul de la Constantinopol, Calecas încetează de a mai fi un obstacol în fața păcii dintre cele două tabere. În aceeași seară, 2 februarie, Cantacuzino își face intrarea în capitală. Împărăteasa Ana nu capitulează încă, se baricadează în palat și caută să obțină întăriri din afară. Între cele două părți încep negocieri dificile, ale căror dedesubturi nu le cunoaștem pe deplin: de ce Cantacuzino trimite ca ambasador la Ana un partizan înfocat al lui Calecas, pe mitropolitul Neofit de Filipi, însoțit de sachelarul Cabasilas[118]? Poate că încă mai crede în atotputernicia patriarhului și speră să intre în legătură cu el. Ana refuză să-i accepte propunerile. Doar la intervenția lui Ioan al V-lea, pe atunci în vârstă de 15 ani, trimite și ea o ambasadă la adversarul său, iar ambasadorul nu este altul decât Grigorie Palama însuși, însoțit de Andronic Asan, socrul lui Cantacuzino, amândoi scoși din închisoare cu prilejul acestei ambasade.[119] Marele isihast are astfel prilejul să reia misiunea care

---

[117] Șase episcopi au semnat „la al 15-lea indiction“ (1346–1347) un act confirmând *Tomosul din 1341* (LAMBROS, *Catalogue*, II, pp. 120–121; cf. G. MERCATI, *Notizie*, pp. 206–207). Cinci dintre aceștia figurează și printre semnatarii *Tomosului din februarie 1347*. Singura semnătură lipsă este cea a lui Mitrofan al Patrasului, numit în acest scaun de Calecas după 1344 (cf. un Iosif al Patrasului semnând condamnarea lui Isidor la 4 noiembrie 1344; MERCATI, *Notizie*, p. 202), și care, deși semnase actul, nu a fost admis probabil la adunările din februarie. Aceste informații permit completarea și corectarea listei episcopale de la Patras dată de D.A. ZAKYTHINOOS, *Le Despotat grec de Morée*, II, p. 290.

[118] CANTACUZINO, *Ist.*, III, 99, ed. Bonn, II, 609; Neofit, care nu va semna depunerea patriarhului Ioan, va fi el însuși depus în august 1347 (vezi *Infra*, p. 133). Dacă sachelarul despre care este vorba aici nu ar fi altul decât Nicolae Cabasila, componența delegației s-ar explica: Cantacuzino a vrut ca ambele tabere să fie reprezentate.

[119] *Ibid.*, pp. 612–613. Intervenția lui Ioan al V-lea, semnalată de Cantacuzino, își găsește o confirmare într-o scrisoare a lui Akindin care semnalează la 1346

eşuase în 1341: restabilirea păcii între cele două grupări care sfâşiau ceea ce mai rămăsese din imperiu. De data aceasta, reuşita a fost deplină. Cantacuzino şi Ioan al V-lea au fost recunoscuţi co-împăraţi şi astfel s-a revenit, de fapt, la regimul politic anterior toamnei lui 1341.

SOCIETATEA BIZANTINĂ ÎN FAŢA CONTROVERSEI

Perioada frământată pe care am descris-o ne-a dezvăluit un aspect foarte caracteristic al personalităţii lui Palama: interesul său faţă de treburile acestei lumi. Încă de la început, el adoptă o poziţie foarte clară pe care o menţine cu o fidelitate de nezdruncinat: „Până la sfârşit, scrie Cantacuzino, în pofida numeroaselor neajunsuri pe care le-a avut de îndurat pentru dreptate şi adevăr, nu s-a făcut vinovat de nicio josnicie, nici cu fapta, nici cu vorba“[120]. Totuşi, el nu dădea acestei opţiuni o valoare absolută şi a rămas întotdeauna conştient de întâietatea învăţăturii creştine faţă de orice considerent politic. Aşa cum am văzut, a rămas loial împărătesei Ana şi demnitarilor anticantacuzinişti care o înconjurau; anchetele întreprinse de duşmanii săi nu au putut niciodată dovedi că ar fi avut legături clandestine cu rebelii. La rândul său, guvernul Anei, deşi recunoştea în el un adversar politic, nu era antipalamit pe plan doctrinal.

Astfel, patriarhul Ioan Calecas este cel care poartă răspunderea pentru criza religioasă suferită de Biserica Bizantină în timpul

---

simpatiile palamite ale tânărului împărat (Ἀλλὰ καὶ ὁ δίκαιος καὶ ἀληθινὸς βασιλεύς, ὅν οὐκ ἠθέλησαν ἐπ᾽ αὐτοὺς βασιλεύειν, ἄλλην ἑαυτοῖς ἀντ᾽ αὐτοῦ βασιλείαν ἑλόμενοι, ἐπεὶ καὶ θεότητα, μέτεισι τῆς ἀπειθείας ταύτης αὐτοὺς καὶ σκαιότητος [„Dar şi dreptul şi adevăratul împărat, pe care nu l-au vrut să împărăţească peste ei, luându-şi aceştia o altă împărăţire în locul lui şi o altă dumnezeire, i-a eliberat de această neascultare şi perversiune“], *Scrisoare către Ioan Calecas*, *Marc. gr.* 155, fol. 50); cf. şi mărturia lui PALAMA, *Infra*, p. 140, n. 111.

[120] CANTACUZINO, *Ist.*, III, 100, ed. Bonn, II, 614.

Războiului Civil. Fără patriarh, Akindin ar fi păstrat tăcerea după condamnarea sa din 1341. Neplăcându-i să adopte o poziție atunci când se discutau chestiuni pur doctrinale, silit să constate în 1341 victoria isihaștilor, Calecas a crezut că, renegându-și semnătura, își va întări poziția în stat. Dincolo de orice considerente morale sau teologice, a fost o greșeală politică din partea sa. Marea majoritate a bizantinilor, indiferent de tabăra politică din care făceau parte, aprobaseră deciziile sinodului de la 1342 și considerau doctrina palamită ca fiind conformă cu dreapta credință. Scriindu-și *Antireticele*, în jurul anului 1343, Akindin recunoaște că, încă și la acea dată, când Calecas era în culmea puterii, mulți antipalamiți se temeau sau le era rușine să-și spună părerea, întrucât contravenea stării generale de spirit[121]. De reținut de asemenea că patriarhul nu a îndrăznit niciodată să convoace un sinod adevărat pentru a-l condamna pe Palama, iar simpla decizie a „σύνοδος ἐνδημοῦσα" [sinodului permanent] care i-a excomunicat pe Grigorie și pe Isidor în noiembrie 1344 și care nu a obținut confirmarea împărătesei decât pentru câteva zile nu se poate compara cu marile adunări palamite din 1341, 1347 și 1351, care au constituit adesea teatrul unor manifestări populare violente, de care s-au plâns Akindin și Nichifor Gregoras. În timpul războiului civil, Akindin era aproape singurul care scria tratate de teologie împotriva lui Palama, și abia în 1347 a fost susținut de *Primele Antiretice* ale lui Gregoras. În schimb, din partea palamită vedem apărând în această perioadă o întreagă literatură: David Dishypatos, Iosif Kalothetis, Isidor al Monembasiei, Filotei, Marcu Kurtos și

---

[121] Οὺς δὲ τὸ ἀληθὲς λανθάνει μὲν οὐδαμῶς, ἕνεκα δὲ τῆς εἴτε δόξης ἀνθρωπίνης, εἴτ᾽ εἰρήνης καὶ ἡσυχίας, εἴτε (ἤτε ms) φόβου τῆς ἐκ τῶν δυσσεβούντων τούτων ὕβρεως καὶ κακουργίας, εἴθ᾽ ὑπαρξάσης πρὸς ἐκείνους φιλίας, εἴτε χρείας ἡστινοσοῦν ἑτέρας ἡ σιωπὴ κατέχει [„Tăcerea pune stăpânire pe cei cărora adevărul nu le-a trecut neobservat în niciun fel, fie pentru slava omenească, fie pentru pace și liniște, fie de teama mândriei și a facerii de rău din partea acestor necredincioși, fie din prietenia manifestată față de aceia, fie din vreo altă nevoie"], *Contra lui Palama*, VII, *Monac. gr.* 223, fol. 349v.

numeroşi anonimi publică refutaţii ale lui Akindin.[122] Unii înalţi demnitari, ca Nicolae Matarangos, „judecător general", care se bucura de multă autoritate morală în Bizanţ – în 1337, doar el dintre cei patru „judecători generali" ai imperiului a fost găsit nevinovat într-un mare scandal de corupţie – îl sprijinea fără rezerve pe învăţatul isihast.[123] În timpul celor patru ani petrecuţi în închisoarea palatului, Palama a căutat, pe de altă parte, sprijin în cele mai diverse cercuri: a avut contacte repetate cu genovezii de la Galata şi şi-a trimis scrierile Marelui Maestru al Ospitalierilor din Rhodos, pentru a prezenta apusenilor învăţătura sa.[124] Aceste contacte, care trebuie puse în paralel cu încercările făcute de Ioan Cantacuzino în 1355, apoi în 1367, de a explica teologia palamită lui Paul, legatul papei Urban al V-lea, dovedesc că Palama şi ucenicii săi nu au nutrit niciodată o aversiune sistematică faţă de latini şi că nu le lipsea bunăvoinţa de a purta cu aceştia un dialog teologic.

---

[122] Cităm titlurile lucrărilor lor, aproape toate inedite, printre *IZVOARE*.

[123] Ὁ δὲ πολλὰ εἰδὼς φυά, τὸ τοῦ Πινδάρου φάναι καί, τὰ πάντα συνετὸς καὶ τῆς ἀνεπιλήπτου κρίσεως ἔκκριτος προστάτης Ματαράγγος, τῶν εὐαγγελικῶν κηρυγμάτων καθαιρέτας καὶ τῆς ἑλληνικῆς κακοφροσύνης νέους ὀνομάζει κήρυκας τοὺς ἡμῖν ἀντιλέγοντας, εἰ καὶ νῦν ἡ τῶν πολιτικῶν πραγμάτων σύγχυσις τῷ ψεύδει παρέχει τὴν παρρησίαν [„Cunoscând multe lucruri, operele lui Pindar, înţelept întru toate şi cu o judecată ireproşabilă se arată a fi alesul judecător Matarangos, păzitor al învăţăturilor evanghelice şi îi numeşte pe cei care vorbesc împotriva noastră noi heralzi ai relei cugetări elineşti, deşi acum alianţa afacerilor politice cu minciuna are îndrăzneală în cuvânt"], PALAMA, *Scrisoare către Daniil*, *Coisl.* 99, ff. 99ᵛ–100. Despre Matarangos, vezi P. LEMERLE, „Judecătorul general al grecilor şi reforma judiciară a lui Andronic al III-lea", în *Mémorial L. Petit*, Paris, 1948, p. 309.

[124] Ὁ γὰρ παρὰ τοὺς Γαλατήνους τούσδε οὐκ ὀλιγάκις πέμψας τοὺς πείσοντας τὰ ἑαυτοῦ καὶ εἰς Ῥόδον τοὺς λόγους τοὺς ἑαυτοῦ, τῷ μαΐστορι καὶ τοῖς ἐκεῖ Λατίνοις [„Nu de puţine ori a trimis către (genovezii) din Galata scrierile sale să îi convingă de dreptatea poziţiei sale şi în Rodos, maestrului şi latinilor de acolo"], AKINDIN, *Scrisoare către Gregoras*, *Marc. gr.* 155, fol. 79.

NEHOTĂRÂȚII

Printre marii demnitari ai Bisericii și ai Curții bizantine, mulți s-au ferit să se pronunțe deschis în controversa teologică sau și-au schimbat atât de des opinia, încât ajungi să te îndoiești că ar fi avut vreodată convingeri temeinice pe acest subiect. Palama vorbește despre acești „neutraliști" cu multă indignare,[125] iar Akindin face exact la fel.[126] Un anumit număr de episcopi au aparținut în mod cert acestei categorii: astfel, Iosif al Adrianopolului, Isaac al Madytei și Pavel al Xanthei au semnat pe rând depunerea lui Isidor în noiembrie 1344 și pe cea a lui Calecas în 1347.[127] Iacob Kukunaris însuși, care a fost numit în 1345, de către Calecas în scaunul Monembasiei pentru a-l înlocui pe Isidor, se va grăbi, în 1347, să-și recunoască greșeala în fața aceluiași Isidor, ajuns patriarh.[128] Mai complex este cazul lui Macarie Chrisokephalos al Filadelfiei: în 1342, nu se afla la Constantinopol, ci probabil în eparhia sa;[129] în noiembrie 1344, semnătura sa nu figurează sub condamnarea lui Isidor, dar în aprilie 1345 îl vedem luând parte la sinodul lui Calecas[130], iar Akindin îi scrie să-l felicite pentru antipalamismul său;[131] totuși, în 1347, se va afla printre primii semnatari ai depunerii lui

---

[125] Τῶν μὴ θερμῶς ἀντεχομένων τῆς κατ᾽ εὐσέβειαν ἀληθείας, ἀλλ᾽ οἷον ὑποψυχομένων ἐν τῇ τῶν αἱρετικῶν κοινωνίᾳ [„Cei care nu se pronunță cu energie împotriva adevărului binecredincios, ci cu jumătate de suflet rămân în comuniune cu ereticii"], *Contra lui Akindin*, I, 12, *Coisl.* 98, fol. 42v.

[126] Τρίτη μοῖρα καὶ μέση γίνονται τῆς εὐσεβοῦς ἀποσπασθέντες οὗτοι, νοῦν οὐκ ἔχοντες [„Aceștia țin trei părți și jumătate din dreapta credință, neavând minte"], *Către Hierotei*, *Marc, gr.* 155, fol. 83v.

[127] Cf. Mercati, *Notizie*, p. 202; *Tomosul din 1347*, ed. Porfirie Uspenski, p. 725. Tomosul încearcă de altfel să-i justifice pe acești episcopi afirmând că au fost „înșelați" de Calecas, ca și împărăteasa Ana (ἐλάνθανε δὲ τήν τε θεοσεβεστάτην ἡμῶν κυρίαν καὶ δέσποιναν… καὶ ἡμᾶς αὐτούς [„ascundea adevărul doamnei și stăpânei noastre plăcute lui Dumnezeu…, și nouă înșine"], *ibid.*, p. 718).

[128] Miklosich et Muller, I, 271–272.

[129] *Ibid.*, pp. 227–228.

[130] *Ibid.*, pp. 242–243.

[131] *Marc gr.* 155, fol. 65.

Calecas; în sfârşit, în 1351, se numără printre cei mai buni colaboratori ai patriarhului Calist[132], dar adoptă o atitudine critică la marele sinod palamit.[133] Marele duce Apokaukos însuşi era interesat mai ales de aspectele politice ale situaţiei şi se abţinea de la orice luare de poziţie antipalamită.[134] Citind corespondenţa lui Akindin, aflăm că un înalt funcţionar, Isaris – probabil Gheorghe Isaris, eparh, care împreună cu Nicolae Cabasilas avea să participe la o anchetă la Muntele Athos în 1350[135] – a avut de suferit în carieră pentru palamismul său şi a preferat să-şi schimbe opinia.[136] Doi tesaloniceni cunoscuţi, Constantin Harmenopoulos şi Toma Magistros, au avut şi ei atitudini oscilante. Harmenopoulos, „judecător general al Tesalonicului", a început prin a-şi proclama antipalamismul în 1345 sau 1346; cu toate acestea, a publicat o scriere, atacând cu aceeaşi violenţă şi pe Palama, şi pe Akindin, acuzându-i pe amândoi de politeism.[137] Toma Magistros, renumit literat şi

---

[132] Predică din amvonul Sfintei Sofia în locul şi la cererea patriarhului (τῷ ἱερωτάτῳ καὶ ἀγαπήτῳ ἡμῶν καὶ συλλειτουργῷ Φιλαδελφείας λέγειν τι καὶ διδάσκειν ἐπιτρέψαμεν πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην [„m-am adresat preasfântului şi iubitului nostru episcop al Philadelphiei să înveţe şi să predice iubirii voastre"], CALIST, *Omilie inedită*, Patm. 366, fol. 418v); pentru opera oratorică a lui Macarie, vezi A. EHRHAHD, *Ueberlieferung und Bestand...*, III, pp. 690–695; despre viaţa şi datele episcopatului său, L. PETIT, „Macaire Chr.", în *Dict. de Théol. cath.*, IX, 2 (1927), col. 1445–1449.

[133] ARSENIE AL TYRULUI, *Apel către Cantacuzino*, *Vatic. gr.* 1111, fol. 237v.

[134] Am văzut intervenţiile sale repetate în favoarea lui Palama, când acesta era acuzat de erezie de către Calecas. Avem o scrisoare adresată de către Akindin marelui duce (*Marc. gr.* 155, fol. 41–41v), dar ea pare pur retorică.

[135] MIKLOSICH et MULLER, I, 298.

[136] *Scrisoare către Isaris*, *Marc. gr.*, 155, fol. 75–75v. Vezi însemnarea lui Gheorghe Isaris în R.-J. LOENERTZ, *Dix-huit lettres*, pp. 126–127.

[137] Ὁ θεσσαλονικεὺς Ἀρμενόπουλος ἐξέθετό τινα λόγον... Ἐν τούτῳ τοίνυν... φαίνεται ἤ κακοτεχνότατος ἄνθρωπος ἤ παντελῶς ἀσυλλόγιστος... Ἑαυτὸν ἀμφοτέρων ἐκστήσας, ἀμφοτέροις ὁμοίως ἐγκαλεῖ [„Harmenopoulos din Tesalonic a publicat o scriere... În aceasta aşadar se vede că omul este foarte rău învăţat şi cu totul lipsit de dreaptă judecată... I-a combătut pe fiecare dintre cei doi, numindu-i pe amândoi în acelaşi fel"]. AKINDIN, *Către Hierotei*, *Marc, gr.*,155, ff. 79v–82. Nicolae Comnenul-Papadopoulos

filosof, era şi el, ca mulţi umanişti, în opoziţie cu teologia monahilor.[138] Totuşi, în 1345, Akindin îi scrie ca să-i anunţe apropiata sosire la Tesalonic a noului mitropolit Hyacint şi constată că Toma încetase să atace palamismul.[139] Printre partizanii cei mai înfocaţi

---

(*Praenotiones Mystagogicae ex jure canonico*, Pataviae, 1696, p. 144) îi atribuie lui Harmenopoulos o scriere antipalamită publicată de Allatius (PG, CL, 870–872) şi o intitulează *Tomosul împotriva lui Palama*. Această atribuire este preluată de Fabricius (*Bibliotheca graeca*, XI, p. 266), de Ehrhard-Krumbacher (*Geschichte der Byz. Lit.*, p. 103) şi de mulţi autori recenţi. Scrierea în cauză nu pare a se afla decât într-un singur manuscris, *Barber, gr.* 291, ff. 255ᵛ–259, fără indicarea numelui autorului; atribuirea lui Harmenopoulos nu este decât încă o fantezie a lui Nicolae Comnenul.

[138] Despre Toma Magistros, vezi notiţa amănunţită a lui H. GUILLAND, *Correspondance de Nicêphore Grêgoras*, pp. 348–353. Moartea sa, care a putut fi datată la 1330, nu este în niciun caz anterioară lui 1347. Avem într-adevăr o scrisoare adresată de el monahului Hierotei care coresponda şi cu Akindin, în care Toma atacă palamismul (ed. E. MARTINI, *Miscellanea Ceriani*, Milano, 1910, pp. 435–447). Pe de altă parte, mai multe documente datând din 1341–1347 vorbesc despre un σοφὸς μάγιστρος [„magistru înţelept"], personalitate foarte cunoscută din Tesalonic, care trebuie desigur identificat cu Toma. Akindin îl citează, 1343–1344, într-o listă de tesaloniceni antipalamiţi: Ἰδέτω δὲ καὶ ὁ θαυμάσιος Μάγιστρος καὶ ὁ σοφὸς Κυδώνης καὶ ὁ ἱερὸς καὶ θεῖος ἐν ἱερομονάχοις Ματθαῖος, ὁ ἐν τῇ τοῦ θεσπεσίου Ἰσαάκ ἱερωτάτῃ μονῇ τὴν ἀρετὴν μετιών, συν οἷς καὶ ὁ θεσπέσιος δικαιοφύλαξ Βρυέννιος [„şi minunatul Magistros şi înţeleptul Kydones şi sfântul şi dumnezeiescul ieromonah Matei, cel ce vieţuieşte cu virtute în mănăstirea preasfântă a lui Isaac cel plăcut lui Dumnezeu, împreună cu ei era şi bineplăcutul lui Dumnezeu judecător Vrienie"], *Scrisoare către un anonim*, ed. LOENERTZ, pp. 106–107.

[139] Πολλάκις ληροῦντα πρότερον καὶ σαφῶς πεπλανημένον ἀπέδειξας [τὸν Παλαμᾶν]..., νῦν δὲ οὐκ οἶδ' ὅπως αὖθις ἐσίγησας [„De multe ori vorbind înainte, ai arătat cu claritate că Palama se înşală, acum însă nu ştiu cum taci din nou"], ed. LOENERTZ, p. 95. Filotei al Selymbriei îl menţionează şi el ca palamit; vorbind despre un tânăr umanist, Atutemis, adept al lui Akindin, scrie: Ἀντιλέγει ὥσπερ καὶ ὁ Ἀκίνδυνος ἐκεῖνος, οὐκ ὅπως ἐν θείοις δόγμασιν, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς τῶν τεχνολόγων πραγματικαῖς, οἷον ἐκείνοις τοῖς ἐλλογίμοις καὶ θαυμαστοῖς, τῷ τε σοφωτάτῳ Μανουὴλ τῷ Μοσχοπούλῳ, τῷ σοφῷ Μαγίστρῳ τῷ ἐκ θετταλίας ὡρμημένῳ καὶ τῷ ῥητορικωτάτῳ Λακαπηνῷ [„Îi contrazici precum acel Akindin, nu ca în dumnezeieştile dogme, ci şi în procedeele celor meşteri la cuvinte, asemenea acelor

ai lui Cantacuzino, întâlnim și adepți, și adversari ai lui Palama, dar și nehotărâți. Ultimei categorii par să-i aparțină la vremea respectivă cei doi prieteni intimi ai Marelui Domestic, Dimitrie Kydones și Nicolae Cabasilas, uniți pe atunci nu doar prin legături politice, ci și printr-un interes comun față de studiile profane pe care lui Cantacuzino îi plăcea să le patroneze. Dimitrie nu face nicio aluzie la controversa teologică în scrisorile sale datând din acea epocă; mai târziu, antipalamismul se va adăuga simpatiilor sale pentru Apusul latin, dar în 1346, îi scrie o scrisoare amicală lui Isidor, fostul său preceptor, iar în 1347–1349, întreține cu acesta, devenit patriarh palamit, relații strânse.[140] Cât despre Nicolae Cabasilas, care, spre deosebire de Dimitrie, va deveni ulterior palamist convins, în perioada Războiului Civil părea să ezite; într-adevăr, îl vedem pe Akindin solicitându-i bunăvoința[141] și pe David Dishypatos adresându-i un lung tratat pentru a-i explica teza palamită: tonul tratatului ne face să credem că Nicolae nu împărtășea încă punctul de vedere al monahilor.[142]

ANTIPALAMIȚII

Alături de numeroși alți nehotărâți care și-au schimbat cu ușurință convingerile odată cu fluctuațiile politico-religioase cunoscute de Imperiul Bizantin în acea vreme, izvoarele noastre semnalează și multe personaje mai ferme. La Constantinopol, Akindin a găsit, încă de la începuturile controversei sale cu Palama, un sprijin constant în Irina Chumnena, fiica învățatului Nichifor Chumnos și văduva despotului Ioan Paleologul, intrată în

---

filosofi minunați, preaînțeleptul Manuel Moschopoulos, înțeleptul Magistros din Tesalia și foarte învățatul Lakapenos"], *Dialogue*, *Patm. gr.*, 366, fol. 394.

[140] *Lettres 43* et *86*, ed. R.-J. LOENERTZ, *Studi e testi*, 186, Città del Vaticano, 1956, pp. 77–78, 118–120.

[141] Scrisoare care se găsește la *Marc. gr.* 155, fol. 40v–41, publicată de I. SEVCENKO, „Nicolaus Cabasilas' correspondance", *BZ*, 47 (1954), p. 53, n. 4.

[142] Vezi *Infra*, p. 413.

monahism sub numele de Evloghia.[143] Fostă fiică duhovnicească a lui Teolipt al Filadelfiei și nepregetând, după moartea acestuia, să practice spiritualitatea isihastă sub îndrumarea unui nou părinte duhovnicesc[144], neavând mereu relații bune cu patriarhul Ioan Calecas[145], Evloghia ar fi trebuit, după cât se pare, să se alăture taberei palamite. Aparținând uneia dintre familiile aristocratice cele mai bogate din Bizanț, ea ar fi trebuit totodată să fie și cantacuzinistă, dacă este adevărat că Războiul Civil din anii 1341–1347 nu fusese decât un rezultat al luptei sociale între clasele sărace și aristocrație. Și mai știm că, deși conducea la Constantinopol o mănăstire de maici, Irina-Evloghia nu a abandonat nici administrarea imenselor domenii moștenite de la tatăl, de la soțul și de la fratele său,[146] nici viața politică, purtând într-adevăr în continuare numele de βασιλίσσα [împărăteasă]. Încă din 1342, o aflăm în centrul clanului anticantacuzinist de la Curte și, grație protecției sale și a familiei sale, Akindin capătă din nou acces la palatul imperial.[147] În mănăstirea sa o vedem înconjurată de o mulțime de rude, de solicitanți și de clienți care o acoperă cu laude și stârnesc nemulțumirea părintelui său duhovnicesc.[148] După ce a fost condamnat în august 1341, Akindin se află printre aceștia, scăpând astfel de urmărire, și se pare că a locuit în mănăstirea sa, cea a Mântuitorului-Iubitorul-de-oameni, până în 1344.[149] Teologul

---

[143] Personalitatea sa ne este cunoscută din lucrările lui V. LAURENT, „Une princesse byzantine au cloître...“, în *Echos d'Orient*, XXIX (1930), pp. 29–60; „La direction spirituelle à Byzance...“, în *Revue des études byzantines*, XIV (1956), pp. 48–86.

[144] V. LAURENT, „La direction spirituelle...“, p. 85.

[145] *Ibid.* p. 82.

[146] V. LAURENT, *ibid.*, pp. 83–84.

[147] Vezi textul citat mai sus, p. 101, n. 26.

[148] V. LAURENT, *ibid.*, pp. 79–80.

[149] Νῦν δ' ἡ τοῦ Ἀκινδύνου καὶ τοῦ κατ' αὐτὸν πολυειδῆ κινδύνου πρότασις φρουρεῖ μὲν ἐν τοῖς οἰκείοις ταμείοις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τὸν καθηγεμόνα conducator τῶν διὰ τοσούτων ἐξεληλεγμένων πρνηροτάτων δογμάτων... Ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστάντας μάθοι τοὺς ἀντικειμένους τῇ πλάνῃ καὶ παρ' ἐκείνων ζητούμενον τοῦτον, οὓς ἔναγχος πλανᾶν

antipalamit îi aduce elogii, stăruind asupra bogăției, dar și asupra inteligenței sale și comparând-o în același timp cu Cresus și cu Semiramida.[150] Pentru palamiți, în schimb, Evloghia este o Isabelă care-și împarte banii cu amândouă mâinile, iar akindiniștii „mănâncă la masa ei“ asemenea falșilor prooroci.[151] Ea este „propria

---

ἐπεχείρει, καὶ τῶν ἀντιλεγόντων παρόντων, ἀξιούντων αὐτὸν συνίστασθαι τοῖς οἰκείοις διδάγμασι, τηνικαῦτα πάλιν ἐν τοῖς οἰκείοις ἐπιμᾶλλον ἀδύτοις ἃ τῇ κρύπτει τὸν ἄνδρα καὶ παρεῖναι μὲν οὔ φησιν ἐκεῖνον δυνατὸν εἶναι [„Acum prioritar este a veghea asupra lui Akindin și a pericolelor de toate felurile care îl pândeau ca asupra unui foarte mare conducător al dogmelor combătute prin atâția... Când a aflat că dușmanii au înțeles înșelăciunea și că acesta este căutat de către cei pe care până atunci reușise să îi păcălească, fiind de față opozanții, considerându-l în nevoie să primească învățătură, atunci l-a ascuns din nou pe acest bărbat în locuri inaccesibile și a spus că nu este posibil ca acela să fie acolo“], PALAMA, *Contra lui Akindin*, VII, 5, *Coisl.* 98, fol. 184–184v. Contextul (cf. *Infra*, nota 153) arată limpede că Palama vorbește despre Irina-Evloghia; κἂν γυναίου μανίαν περιβεβλημένου τινὰ δυναστείαν καθ' ἡμῶν ἐπάγηται [„nebunia unei femei care și-a îndreptat puterea împotriva noastră“], *Scrisoare către Arsenie Studitul*, scrisă în 1342, *Coisl.* 99, fol. 125v.

[150] Καὶ ἡ θεοφιλεστάτη βασίλισσα, ἡ ἐπὶ τοῦ κανικλείου θυγάτηρ, ἡ νύμφη τοῦ βασιλέως τῆς τῶν Παλαιολόγων γενεᾶς τοῦ δευτέρου, γυνὴ τὴν φύσιν, οὐ γυνὴ τὸν τρόπον, τοῖς ἀνδρῶν γενναιοτάτοις ἐφάμιλλος,... ἣν ἴσθι φρονοῦσαν ἐπὶ τοῖς σοῖς οὐχ ἧττον ἢ ὁ Κροῖσος ἐπὶ τοῖς χρήμασιν ἢ Σεμίραμις τῇ Βαβυλῶνι [„împărăteasa prea iubitoare de Dumnezeu, fiica celui care ține cerneala împăratului, soția celui de-al doilea împărat dintre Paleologi după naștere, femeie după fire, dar nu după felul vieții, egală celor ce sunt bărbați prin naștere... era considerată printre ai săi nu mai mică decât Cresus sau decât Semiramida în Babilon“], *Scrisoare către Lapithes*, ed. TH. USPENSKI, *Synodik*, p. 77. Nichifor Gregoras îl laudă și el pentru antipalamismul său, *Ist.*, XXIX, 21–24, ed. Bonn, III, 237–240.

[151] III *Regi*, XVIII, 19. Ea apare sub acest nume la Iosif Kalothetis care, așa cum spune chiar el (*Vat. gr.* 704, fol. 152), desemnează toți protagoniștii controversei prin pseudonime (procedeu literar la modă în sec. al XIV-lea, cf. de exemplu *Florentios* a lui Gregoras): ἡ Ἰεζάβελ, ὅλαις χερσὶ κατατελοῦσα τὸ ἀργύριον [„Izabel, care dă banii cu amândouă mâinile“] (fol. 157.); αὐτὸς (Calecas) ὑπεστήσατο νεοφανὴ ἐκκλησίαν καὶ νεοφανὴ δόγματα μετὰ τῶν περὶ τὸν Θρασύμαχον (Varlaam) καὶ Γλαυκοφάνην (Akindin) μειρακίων, οἵ φέγοντες τράπεζαν Ἰεζάβελ, παρ' οὐδὲν ἔθεσαν λόγους,

lor împărăteasă“[152], pe care Palama o opune Anei, aceasta apărând întotdeauna în scrierile sale și în cele ale prietenilor săi ca ortodoxă. Evloghia pretinde că propovăduiește dogmele Bisericii, asemenea Teodorei care a restabilit ortodoxia după criza iconoclastă: Palama se indignează în fața acestei pretenții, amintind că ea nu a fost niciodată împărăteasă domnitoare și că după moartea soțului său nu a păstrat nicio prerogativă imperială.[153]

νόμους, προφήτας, ἀποστόλους καὶ ὅυς ἄλλους [„el a întemeiat o biserică nouă și dogme noi împreună cu ucenicii lui Trasimah (Varlaam) și Glycophanes (Akindin), care, mâncând la masa lui Izabel, s-a așezat în afara oricărei bune judecăți, a legilor, a profeților, a apostolilor și a tuturor în comuniune cu aceștia“] (fol. 157ᵛ). Akindiniștii sunt desemnați și ei la fel de către autorul palamit al scrisorilor anonime din *Chalc. Panagh.*, 157: μὴ φαγεῖν τράπεζαν Ἰεζάβελ..., οἱ καὶ φάγοντες, ἀπέδοντο τὴν ἑαυτῶν εὐσέβειαν [„a nu se mânca la masa lui Izabel..., căci cei care mănâncă acolo și-au lepădat credința“], fol. 287ᵛ.

152 Τοῖς δὲ νῦν ἀντικειμένοις... ἔστι τις καὶ Βασιλὶς ἰδία, μεθ᾽ ἧς καὶ δι᾽ ἥν ἄσμενοι, τῆς ἀπειθείας ὅλοι γενόμενοι, τὴν ἀδοξίαν τῆς ἥττης φεύγουσι κατὰ κράτος [„Toți dușmanii actuali... au și o împărăteasă proprie, cu care și prin care sunt fericiți, dar s-au făcut necredincioși, fugind după putere de umilința înfrângerii“], *Contra lui Akindin*, I, 1, *Coisl.* 98, fol. 29ᵛ. Titlul de βασιλίς sau βασίλισσα este aplicat Evloghiei, în timp ce cele de Αὐγούστα și de Δέσποινα sunt rezervate împărătesei domnitoare Ana.

153 Ἀλλ᾽ ἐρεῖ πρὸς παράδειγμα βλέπειν τὴν θεοστεφὴ θεοδώραν, ἡ τῆς ἑβδόμης προὐκαθέστη συνόδου (evident că Teodora nu a prezidat Sinodul VII, dar greșeala de a-l confunda cu Sărbătoarea Ortodoxiei din 843 este frecventă în cronici și în Istoriile Sinoadelor) καὶ εἰ τις ἄλλη κατ᾽ ἐκείνην ἐθῶν καὶ δογμάτων προέστη θείων; Ἀλλ᾽ ἑαυτὴν οὕτω δείξει καὶ τὴν μηδαμόθεν αὕτη προσήκουσαν βασιλικὴν ἁρπάζειν ἐπιχειρούσαν ἐξουσίαν τε καὶ τιμήν. Τί γάρ, εἴπερ ὀνόματος τίνος ἐπιβραχὺ μετέσχε δυναστείας ποτέ, ἄρα μετὰ τῶν ἐπειλημμένων τοῦ κράτους τῆς βασιλείας παρὰ τοῦτο τετάξεται...; Πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Καὶ τί λέγω ταύτην ἡ καὶ μετὰ τὸ βασιλέως ἐκεῖνο κῆδος, δουλὶς ἦν τῶν ὡς ἀληθῶς βασιλευόντων ἀεί [„Dar întreabă, luând ca exemplu pe Teodora, care a prezidat al șaptelea sinod, ce dacă o alta asemenea aceleia ar fi în fruntea rânduielilor și dogmelor dumnezeiești? Dar pe sine astfel se va arăta, și asta pune mâna, răpind, pe puterea și cinstea împărătească, pe care nu le-a moștenit de nicăieri. Căci ce, dacă într-adevăr a avut vreodată partea de numele vreunei dinastii, înseamnă că va fi pusă în rând cu cei care au luat puterea împărătească...? Mult îi lipsește. Dar ce vorbesc despre aceasta,

Un alt antipalamit convins ne este destul de bine cunoscut în persoana bogatului umanist cipriot George Lapithes, prieten al Irinei-Evloghia Chumnena[154] și corespondent al lui Nichifor Gregoras, Iachint și Akindin. Acesta din urma îi trimite anumite lucrări ale lui Palama însoțite de propriile sale refutații ale doctrinei isihaste, iar Lapithes redactează el însuși scrieri împotriva lui Palama.[155]

Analizând operele lui Grigorie Palama, vom mai întâlni și alte exemple de antipalamiți. Încă de pe acum, putem totuși afirma că partida lui Akindin se recruta din cercuri foarte diverse, dar mai ales dintre umaniști. Nu găsim încă printre ei niciun

---

când după acel îngrijitor al împăratului, era slujnica celor care sunt întotdeauna împărați cu adevărat"], *Contra lui Akindin*, VII, 5, *Coisl.* 98, fol. 185.

[154] Akindin îi transmite un salut din partea sa, *Scrisoare către Lapithes*, ed. TH. USPENSKI, *Synodik*, p. 77.

[155] Toate aceste informații ne sunt furnizate de corespondența lui Akindin: *Scrisori către Gregoras*, *Marc. gr.* 155, fol. 47, ff. 78–79 (cf. *Scrisorile lui Lapithes către Gregoras*, GREG., *Ist.*, ed. Bonn, I, LIX-LX, XCI-XCIII); *Scrisoare către un anonim*, ed. LOENERTZ, pp. 105–106; *Scrisori către Lapithes*, *Marc. gr.* 155, ff. 52v-55v, 67v-69v, *Monac. gr.* 223, ff. 4v-5v (ed. USPENSKI, *Synodik*, pp. 75–77). Palama cunoaște această corespondență și-și întemeiază pe ea refutațiile lui Akindin (*Contra lui Akindin*, VI, 2, *Coisl.* 98, fol. 150–150v). Prietenilor umaniști ai lui Lapithes le plăcea să-l compare cu Ahile: numele acesta i-l dă și Akindin (*Marc. gr.* 155, fol. 67v) și autorul anonim al scrisorilor din *Chalc. Panagh.* 157 (ff. 285v, 291) care se adresează unui cipriot, prieten al lui Lapithes. Acesta ar putea fi Iachint, viitorul arhiepiscop al Tesalonicului: știm, într-adevăr, că era cipriot (vezi *Supra*, p. 116) și că-l împingea pe Lapithes în tabăra antipalamită (μάρτυς γὰρ ἡ σὴ σοφία καὶ αὐτὰ παρόντα τοῦ Λαπίθου τὰ πρῶτα πρὸς τὸν ἱερὸν Ὑάκινθον γράμματα, ὡς οὐ παρ᾽ Ἀκινδύνου μαθὼν ἐκεῖνο... [„este martoră înțelepciunea ta și aceste prime scrisori ale lui Lapithes către Sfințitul Iachint, că acela nu a fost ucenicul lui Akindin], AKINDIN, *Scrisoare către Gregoras*, *Marc. gr.* 155, fol. 78v); cf. corespondentul anonim al scrisorilor din *Chalc. Panagh.* 157 (διὰ τοῦτο καὶ τὸν Ἀχιλλέα πρὸς συμμαχίαν καλεῖς, τὸν κοινὸν ἡμῶν ἥρωα καὶ τοὺς ἄλλους ἐπιστήμονας [„pentru aceasta îl chemi și pe Ahile să lupte împreună cu noi, eroul nostru comun, care îi cunoaște pe ceilalți"], fol. 285v); despre Lapithes, vezi NICHIFOR GREGORAS, *Ist.*, XXV, 8–14, ed. Bonn, III, 27–38; cf. notița lui R. GUILLAND, *Correspondance de N. Grégoras*, pp. 344–346.

„latinofron" pe față sau deghizat: dimpotrivă, Akindin, adept al unei teologii formaliste și scolastice, își declară adesea antilatinismul[156]; George Lapithes redactează tratate polemice împotriva latinilor[157], iar Gregoras nu nutrește nicio simpatie față de ei[158].

Să mai amintim că ar fi cu totul inexact să credem că partida antipalamită s-ar fi aflat în întregime în tabăra adversarilor lui Cantacuzino. Atitudinea lui Dimitrie Kydones și Nicolae Cabasilas este interesantă din acest punct de vedere, în măsura în care ne dezvăluie cum doi oameni de formație umanistă foarte asemănătoare, provenind din același mediu aristocratic tesalonicean din care proveneau cei mai buni prieteni ai lui Cantacuzino, au putut ezita să susțină, în 1341–1347, reînnoirea spiritualității monastice și antiumaniste și au adoptat apoi atitudini doctrinare opuse. Cazul lor, alături de alte exemple de cantacuziniști antipalamiți (Nichifor Gregoras) și de anticantacuziniști care acceptau teologia palamită (Alexis Apokaukos), ne dovedește cât ar fi de inexact să se identifice total controversa religioasă din acea epocă cu lupta pe care a dus-o o parte a nobilimii feudale grupate în jurul lui Cantacuzino împotriva guvernului Anei de Savoia. Vom reveni de altfel asupra acestei probleme în capitolul următor, în legătură cu atitudinea lui Grigorie Palama față de zeloții din Tesalonic.

---

156 Λατίνοι τὰ τῶν θείων πατέρων ἀνοήτως προτείνοντες [„Latinii se apleacă fără minte peste cele scrise de dumnezeieștii Părinți"], *Contra lui Palamas*, VI, *Monac. gr.* 223, fol. 277v; λατινικὴ ἀπάτη [„înșelarea latinilor"], *ibid.*, fol. 278 etc.; cf. *Supra*, pp. 29–30; M. JUGIE, „Palamite (Controverse)", col. 1803.

157 Λαπίθην... οὐ μόνον τῇ τοῦ Παλαμᾶ πολυθεΐᾳ μαχόμενον, ἀλλὰ καὶ τῇ τῶν Λατίνων βεβήλῳ καινοφωνίᾳ παρ' ὁντινοῦν, καὶ μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ ταύτης αὐτῷ γεγενημένοι λόγοι [„Lapithes... luptă nu numai împotriva politeismului lui Palama, ci și împotriva relei învățături a latinilor, și stau mărturie operele sale împotriva acesteia"], AKINDIN, *Scrisoare către Gregoras*, *Marc. gr.* 155, fol. 79.

158 Vezi *Scrisoarea 156*, éd. R. GUILLAND, pp. 256–257; asemenea lui Akindin, Gregoras le reproșa palamiților că favorizează teologia latină (FILOTEI, *Contra lui Gregoras*, IV, PG, CLI, col. 836D).

Capitolul al cincilea

GRIGORIE PALAMA, ARHIEPISCOP AL TESALONICULUI

TOMOSUL DIN 1347

Primele luni după încheierea Războiului Civil au fost încă destul de tulburi pentru Biserica bizantină. Când Cantacuzino își făcuse intrarea în palatul imperial, la 8 februarie 1347, fostul patriarh Ioan Calecas era încă acolo, retras în apartamentele sale la porunca împărătesei Ana.[1] Refuza să recunoască sentința pronunțată împotriva sa în lipsă. Un nou sinod s-a ținut la palat, în prezența împăraților și a numeroși senatori și monahi, dar patriarhul, convocat și el, a refuzat să vină.[2] S-a publicat împotriva lui un nou *Tomos*, care, asemenea celui de la 1341, înregistra deciziile a două sinoade, cel din 2 februarie, prezidat de Ana, și cel ținut în aceeași

---

[1] Potrivit lui Grégoras (*Ist.*, XV, 10, ed. Bonn, II, 784), învingătorul, abținându-se să-i facă vreun rău fostului său dușman, a evitat totuși să-i adreseze cuvântul. Cât despre Cantacuzino însuși, el pretinde dimpotrivă că ar fi avut discuții îndelungi cu Calecas și că i-ar fi oferit chiar să-l repună patriarh dacă ar fi reușit să se disculpe de acuzațiile de erezie care i se aduseseră (*Ist.*, IV, 3, ed. Bonn, III, 22).

[2] Cantacuzino, *ibid.*, 23; *Tomosul contra lui Matei al Efesului*, ed. Porfirie Uspenski, p. 730; *Proclamația lui Cantacuzino*, PG, CLI, 772AB.

lună, la o dată necunoscută, sub preşedinţia comună a Anei şi a lui Cantacuzino.[3] Acest document se prezintă ca o confirmare a *Tomosului* din 1341 (τόμος ἐπικυρῶν ... τὸν πρότερον τόμον) aplicându-i lui Calecas aceeaşi pedeapsă precum cea care-l vizase pe Varlaam. Akindin este excomunicat la rândul lui, „deşi el primise deja o primă sentinţă sinodală“[4]. *Tomosul* din februarie 1347 a fost semnat iniţial de unsprezece episcopi, cei care se aflau la Constantinopol în momentul sosirii lui Cantacuzino.[5] În martie, acesta a publicat un πρόσταγμα [hotărâre] confirmând decizia sinodală.[6] Câteva săptămâni mai târziu au sosit episcopii care participaseră la sinodul de la Adrianopol, având în fruntea lor pe Lazăr, patriarhul Ierusalimului. S-a ţinut din nou un sinod, de data aceasta la Sf. Sofia, tot în prezenţa Anei, a lui Ioan al V-lea Paleologul şi a lui Ioan al VI-lea Cantacuzino; douăzeci de episcopi au semnat o confirmare a celor două *Tomosuri*, cel din 1341 şi cel din 1347 (οἱ ὑπὲρ εὐσεβείας τοῦ τιμιοτάτου ἐν ἱερομονάχοις κῦρ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ μοναχῶν

---

[3] *Tomosul* relatează, într-adevăr, evenimentele din 2 februarie, dar se referă în mai multe rânduri la prezenţa lui Cantacuzino şi la demnitatea sa imperială (MIKLOSICH et MULLER, I, 246–247); acesta indică el însuşi foarte clar că *Tomosul* a fost publicat după intrarea sa în capitală (*Ist.*, ibid., 24) şi nu pe 2 februarie, cum scrie M. JUGIE (*DTC*, XI, 2, col. 1788–1789).

[4] Ἀκίνδυνον δέ..., καίτοι πρότερον συνοδικῶς... καταδικασθέντα καὶ ὡς ἕρμαιον ἁρπάσαντα τὴν ἐμφύλιον στάσιν [„Akindin, deşi fusese mai înainte condamnat de sinod, ca unul care furase precum Hermes starea bisericească“], MIKLOSICH et MULLER, I, 253.

[5] De reţinut lipsa semnăturilor lui Matei al Efesului, Macarie al Christopolisului şi Ierotei al Lopadiului (ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 724; cf. LAMBECIUS, VI, 1, 62) care, împreună cu alţi trei episcopi, adresaseră o petiţie împărătesei Ana în septembrie 1346; ultimul dintre aceşti ierarhi va semna într-adevăr *Tomosul* odată cu patriarhul Ierusalimului; cât despre Matei al Efesului, el avea să devină în curând unul din capii partidei antipalamite. Să remarcăm de asemenea că un manuscris vechi al *Tomosului* poartă o a douăsprezecea semnătură, cea a lui Isidor, care-şi redobândise titlul de ipopsifiu al Monembasiei (ὁ ταπεινὸς ὑποψήφιος Μονεαβασίας Ἰσίδωρος, *Dion. 147*, s. XIV, fol. 272v).

[6] PG, CLI, 769–772.

προβάντες τόμοι εὐσεβεῖς τε καὶ ἄμεπτοί εἰσι... [„tomosurile despre credință ale preacinstitului între ieromonahi domn Grigorie Palama și ale monahilor de partea lui, care au fost promulgate, sunt binecredincioase și fără reproș"]), iar această confirmare a fost adăugată *Tomosului* din februarie.[7] Așadar, în câteva săptămâni, la Constantinopol s-au ținut trei sinoade pentru confirmarea palamismului.[8]

ALEGEREA LUI ISIDOR CA PATRIARH

Cantacuzino, pe de altă parte, a avut dificila sarcină de a-i găsi un succesor lui Ioan Calecas. În cele din urmă, acesta a fost Isidor Buchir, fost ipopsifiu al Monembasiei, care a obținut scaunul patriarhal la 17 mai 1347[9] și a fost hirotonit episcop de către

---

[7] PORFIRIE USPENSKI (p. 725) redă primele cuvinte; *Tomosul* de la 1351 o citează mai pe larg (PG, CLI, 729AB).

[8] [Ἰσιδώρου] δικαιωθέντος ψήφοις συνοδικαῖς, πρῶτον μὲν ἐν ταῖς δυσὶ τῶν συγκροτηθεισῶν τριῶν συνόδων, κατὰ τὸ θεοφρούρητον παλάτιον, προκαθεζομένης ἐν τῇ προτέρᾳ καὶ τῆς θεοστεφοῦς βασιλίδος καὶ τοῦ ἐρασμιωτάτου υἱοῦ αὐτῆς καὶ ἁγίου βασιλέως ἡμῶν κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου, ἔπειτα καὶ ἐν τῇ γεγονυίᾳ ἐν τοῖς κατηχουμένοις τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, παρόντων καὶ προκαθεζομένων καὶ τῶν κρατίστων καὶ εὐσεβεστάτων ἡμῶν αὐτοκρατόρων, οἷς συμπαρῆν τε καὶ σύμψηφος ἦν καὶ [ὁ] ἁγιώτατος πατριάρχης Ἱεροσολύμων τῆς ἁγίας Σιών [„După ce Isidor a fost confirmat prin deciziile sinodale, mai întâi în două dintre cele trei sinoade convocate în de Dumnezeu păzitul palat, primul fiind prezidat de Dumnezeu încoronata împărăteasă și de preaalesul fiu al ei și sfânt împărat al nostru Ioan Paleologul, iar apoi de următorul care a avut loc în prezența catehumenilor marii Bisericii, fiind de față și prezidând și preaputernicii și preacredincioșii noștri împărați, între care era prezent și a votat și preasfântul patriarh al Ierusalimului"], *Tomosul contra lui Matei al Efesului*, ed. PORFIRIE USPENSKI, pp. 730–731.

[9] Vezi V. LAURENT, „La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIVe siècle", în *Revue des études byzantines*, VII, 2, pp. 154–155.

arhiepiscopul Atanasie al Cyzicului.[10] Episcopii care se opuneau acestei alegeri au susţinut sus şi tare că ea s-a făcut la presiunea puterii civile[11], fapt contestat, desigur, de sursele oficiale.[12] Cantacuzino relatează că Palama însuşi era cel mai popular candidat, graţie virtuţilor sale, dar mai ales poziţiei sale politică în timpul Războiului Civil.[13] Este caracteristic faptul că împăratul invocă mai ales motive de acest fel; pe de altă parte, se ştie că, înainte de a-l alege pe Isidor, l-a rugat multă vreme pe Sava de la Vatopedu să accepte patriarhatul. Sava părea un fel de „candidat de unire" între Cantacuzino şi opoziţie.[14] Am văzut că acest ascet athonit, de o fidelitate neclintită faţă de Cantacuzino (ceea ce era esenţial pentru împărat), fusese, cel puţin pentru o anumită perioadă, destul de critic faţă de teologia palamită. De-abia după refuzul lui Sava se va pomeni numele lui Isidor, ale cărui legături cu prieteni foarte apropiaţi ai lui Cantacuzino, îndeosebi Dimitrie Kydones, făceau din el un candidat acceptabil.

---

[10] Vezi *Cronica* publicată de B. GORJANOV, în *Viz. Vrem.*, II, 1949, p. 289, rândul 203.

[11] *Tomosul antipalamiţilor*, PG, CL, col. 881AB.

[12] *Tomosul contra lui Matei al Efesului*, ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 732; nici Gregoras nu semnalează nimic anormal în procedura de alegere, ci constată pur şi simplu victoria palamiţilor. *Ist.*, XV, 10, ed. Bonn, II, 786.

[13] *Ist.*, IV, 3, ed. Bonn, III, 25; GREGORAS (*ibid.*); *Tomosul antipalamit de la 1347* (col. 881 BC) şi *Declaraţia de la Antiohia din 1370* (fol. 1) confirmă faptul că a fost depusă şi candidatura lui Palama.

[14] Ἐπεὶ... συμφωνεῖν δὲ καθαρῶς ἐφ' ἑνὶ τῷ τῶν πάντων αὐτοί τε καὶ βασιλεὺς ὁ κράτιστος οὐδαμῶς εἶχον, ἐπὶ τὸν θαυμαστὸν ἐκεῖνον Σάβαν μεταφέρουσιν ὁμοῦ πάντες τὰς ψήφους [„Fiindcă ei şi preaputernicul împărat în niciun fel nu au căzut de acord în privinţa niciunuia dintre toţi, au acordat unanim toate voturile acelui minunat Sava"], FILOTEI, *Viaţa lui Isidor*, p. 116; cf. *Viaţa lui Sava*, pp. 340–346. Candidatura lui Sava la patriarhat în 1347 – candidatură acceptată de toţi, inclusiv de palamiţi – explică interesul lui Filotei de a scrie o *Viaţă* a lui Sava pentru a-şi dovedi palamismul dintotdeauna, făcând să i se uite ezitările din perioada războiului civil.

Îndată după alegere, Isidor a hirotonit treizeci și doi de noi episcopi;[15] o parte dintre ei au semnat *Tomosul* din februarie încă de la numire[16]. Grigorie Palama însuși făcea parte din acest grup, fiind hirotonit arhiepiscop de Tesalonic. Probabil cu acest prilej unele formule din teologia palamită au fost adăugate la mărturisirea de credință pe care episcopii trebuiau s-o rostească la hirotonie.[17]

OPOZIȚIA

Totuși, împotriva alegerii lui Isidor și a măsurilor care o însoțiseră se manifesta o opoziție importantă. Ioan Calecas tot nu recunoștea sentințele date împotriva lui și publica o *Apologie*[18]. Pentru o scurtă perioadă a fost exilat la Didymoteichon, unde s-a îmbolnăvit. Readus la Constantinopol, a murit la 29 decembrie 1347[19], refuzând până la sfârșit amnistia politică pe care i-o oferea

---

[15] FILOTEI, *Viața lui Isidor*, p. 118, care menționează că se punea problema mai ales de a furniza titulari pentru scaunele vacante; acesta era cazul mitropoliei Tesalonicului, după moartea lui Iachint; Akindin i se plângea de aceasta lui Lapithes încă din 1346: οὐδεὶς γὰρ οὕτως ἐκείνην ἀναρτῆσαι τὴν πόλιν ἀρχιερεὺς αὐτῆς μνημονεύεται [„căci nu poate fi amintit niciun arhiereu al acestei mitropolii, care să fi legat astfel acest oraș“] (ed. TH. USPENSKI, p. 76). Conflictul dintre Ana și patriarh făcea într-adevăr imposibile numirile de episcopi, care necesitau acordul ambelor puteri. Cât despre episcopii partizani ai lui Calecas, se pare că nu au fost depuși înainte de august 1347. Mulți dintre ei, și nu dintre cei neînsemnați (a se vedea de ex. cazul lui Iacob al Monembasiei, MIKLOSICH et MULLER, I, 271–272) îl recunoscuseră de altfel pe Isidor. În schimb, Iachint a fost, pare-se, depus din pricina fidelității sale față de Akindin: acesta avea să-i trimită o scrisoare de consolare (*Marc. gr.* 155, fol. 40–40v).

[16] Ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 726.

[17] Vezi ISIDOR, *Testament*, MIKLOSICH et MÜLLER, I, 291; *Tomosul de la 1351*, PG, CLI, 721C–722B.

[18] CYPARISSIOTES, *Palamaticae transgressiones*, IV, PG, CLII, 708CD.

[19] CANTACUZINO, *Ist.*, IV, 3, ed. Bonn, III, 24–25; GREGORAS, *Ist.* XV, 10, ed. Bonn, II, 784; data morții sale este indicată într-o scurtă însemnare din *Vat. gr. 778*, fol. 1, publicată de G. MERCATI, *Notizie*, p. 202, n. 1.

Cantacuzino.[20] Akindin, la rândul său, părăsise capitala. La începutul anului 1348, a adresat discipolilor săi din Constantinopol un fel de testament cu accente mişcătoare, care reflectă întreaga dramă a acestui om, fără îndoială sincer şi profund convins că este apărătorul adevărului, dar, din păcate, incapabil să înţeleagă problema pusă clar şi hotărât – dar într-un mod diametral opus – de Varlaam calabrezul şi de Grigorie Palama.[21] A murit în exil, câteva zile sau câteva săptămâni mai târziu, părăsit de aproape toţi foştii prieteni.[22] Nichifor Gregoras, care avea să devină creierul partidei antipalamite, se referă foarte rar la el. Cât priveşte episcopii care la un anumit moment se aflau în fruntea opoziţiei, aceştia au grijă să se desolidarizeze de

---

[20] CANTACUZINO, *Ist.*, IV, 23, ed. Bonn, III, 166–168.

[21] *Apelul lui Akindin* (Inc. Ἄνδρες εὐσεβεῖς καὶ φιλόθεοι..., *Marc. gr.* 155, ff. 17–34) vine cu mai mult de un an după intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol (ὑμεῖς, ὦ θειότατοι, οἵ μοι τοὺς διωγμοὺς διὰ τῶς ὑποδοχῆς καὶ πάσης θεραπείας τῆς εἰς ὑμᾶς ἐρχομένης ἐπεκουφίζετε καὶ τὸ ὅλον ἐνιαυτόν, καὶ πολὺ τούτου πλέον, ὡς ἡμερῶν ἑβδομάδα ἐδείξατε [„voi, preadumnezeieştilor, care mi-aţi luminat prigonirea fiind alături de mine şi dăruindu-mi întreaga voastră slujire şi mi-aţi arătat că întregul an, dar mult mai mult decât acesta, că fiecare săptămână este compusă din zile...“], fol. 32); a fost scris dintr-un loc de exil (ἡμεῖς μὲν ἐλαυνόμενοι φεύγομεν τοῖς διώκταις ὑποχωροῦντες κατὰ τοὺς θείους νόμους [„iar noi, pururea pe drumuri, fugim de persecutori, retrăgându-ne, după dumnezeieştile legi“], fol, 31v), unde Akindin îşi aminteşte cu emoţie de farmecul Bizanţului (Χαῖρε πᾶσα ἡ πόλις, τὸ θαυμάσιον ἔδαφος, οἱ ξένοι παράδεισοι καὶ τὰ ἐν τούτοις ἡσυχαστήρια, οἷς ἔχαιρον διαφερόντως, καὶ τέλος τὸ ἐμόν ποτε ἀγαπητὸν οἰκητήριον, ὁ πρὸς θαλάσσῃ λόφος [„Bucură-te, întregule oraş, aşezământ minunat, cu paradisuri neştiute de nimeni în care se ascund isihiile, de care mă bucuram altfel altădată, şi atunci sfârşitul meu iubit era o locuinţă, creasta muntelui cea către mare“], fol. 32v).

[22] Filotei semnalează într-adevăr că Akindin murise deja când el a venit să-l vadă pe Nichifor Gregoras, un an după numirea sa ca mitropolit al Heracleei, adică în jur de mai 1348 (*Antiretic* VII, PG, CLI, 924C; cf. CANTACUZINO, *Ist.*, IV, 23, ed. Bonn, III, 168). Această informaţie a lui Filotei exclude aşadar posibilitatea de a data unele scrisori ale lui Akindin din 1349–1350, aşa cum face R.-J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne“, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 140–144.

Akindin, tot așa cum și el se desolidarizase în 1341 de Varlaam, preluând însă aceleași argumente împotriva lui Palama.[23]

Această opoziție a mai multor episcopi, în 1347, pare a fi avut mai multe motive, cel principal nefiind elementul doctrinar: ei înșiși, în protestul lor, insistă mai ales asupra numirii lui Isidor ca patriarh.[24] Cantacuzino menționează și el că trei membri ai sinodului erau favorabili lui Calecas[25], iar alții, dimpotrivă, se prevalau de argumente politice pentru a ajunge ei înșiși la scaunul patriarhal: fuseseră de partea lui Cantacuzino, la fel ca Palama sau Isidor, și suferiseră ca și ei[26]. Primii trei pot fi identificați după *Tomosul* care le descrie depoziția: este vorba de Neofit de Filipi, Iosif al Ganosului și Mitrofan al Patrasului.[27] Ceilalți îl aveau în fruntea lor pe bătrânul mitropolit Matei al Efesului care, în timpul Războiului Civil, rămăsese în eparhia sa sub ocupație turcească; el avusese totuși un

---

[23] *Tomosul* antipalamit din iulie 1347 nu menționează nici măcar o dată numele lui Akindin, ci îi condamnă ideile, ca și pe cele ale lui Palama: „Unii din ei, scriu autorii, au îndrăznit să socotească fie că ființa și energia lui Dumnezeu sunt identice, fie, dacă energia trebuie crezută altceva, să opineze că nu e coeternă, nici împreună fără de început cu Dumnezeu Cel veșnic și fără început...; alții însă ... îndrăzneții... paradogmatizează ... că sunt mai multe dumnezeiri și mai mulți dumnezei..." [trad. rom. cf. diac. Ioan I. Ică jr, în *Sf. Grigorie Palama, Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba, Scrieri I*, ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 242. (n. tr.)], (PG, CL, 878BD). Opozanții de la 1347 au condamnat așadar pe toată lumea, ferindu-se însă să-și definească propria poziție teologică.

[24] *Tomosul antipalamit*, PG, CL, 881; ὑπὲρ τὸ ἔθος ἦν ἡ συμπεσοῦσα τὸ τηνικαῦτα διχόνοια καὶ ἀμφιβολία, πολλῶν τινων πεφυκότων τῶν εἰς τοῦτ' αὐτὸ συνωθούντων αἰτίων [„contrar obiceiului se întâmplase atunci această dihonie și ezitare, și mulți dintre aceștia din diferite cauze impuse se aflau în această situație"], FILOTEI, *Viața lui Sava*, p. 340.

[25] *Ist.*, IV, 3, ed. Bonn, III, 24.

[26] *Ibid.*, 25.

[27] Primii doi sunt menționați ca votanți împotriva depunerii lui Calecas în februarie 1347 (*Tomosul contra lui Matei al Efesului*, ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 730); al treilea, care fusese numit de Calecas și nu semnase depunerea acestuia (cf. *Supra*, p. 119, nota 117) a fost de asemenea condamnat în august 1347 (*Tomosul contra lui Matei*, p. 735).

conflict cu patriarhul Ioan Calecas și cu sinodul acestuia.[28] Palama, în 1345, îl considera printre cei mai înțelepți dintre propriii săi adepți![29] În septembrie 1346, el semnează într-adevăr petiția împotriva patriarhului adresată Anei. Semnătura sa nu se regăsește însă pe *Tomosul* din februarie. În mai 1347, Matei face parte din minoritatea care a refuzat să voteze pentru Isidor, fiind urmat și de alți episcopi, ca Hariton al Aprosului, semnatar și el atât al petiției către Ana, cât și al depunerii lui Calecas.[30]

SINOADELE ANTIPALAMIȚILOR ȘI CONDAMNAREA LOR

Această opoziție heterogenă a întrunit douăzeci de episcopi, dintre care zece au ținut sinoade la Constantinopol[31], încă din luna mai, întâi la biserica Sf. Apostoli, apoi la mănăstirea Sf. Ștefan.[32] În iulie 1347, au publicat un *Tomos* de excomunicare împotriva lui Isidor și a lui Palama. Acuzațiile care li se aduc acestor doi capi ai isihasmului, îndeosebi lui Palama, amintesc de reproșurile făcute odinioară lui Atanasie I, de pildă în ceea ce privește „profanarea" icoanelor și a obiectelor prețioase din biserici.[33] Accederea

---

[28] Vezi MAX. TREU, *Matthaoos, metropolit von Ephesos*, S. 2–9.

[29] Σοφώτεροι δ᾽ἐν ἀρχιερεῦσι τίνες; Οὐχ ὁ Ἐφέσου τε καὶ ὁ Κυζίκου καί μετ᾽αὐτοὺς ὁ Δυρραχίου; [„Cine sunt cei mai înțelepți între arhierei? Nu cel al Efesului și cel al Cizicului și împreună cu aceștia cel din Dirrachium?"]; *Scrisoare către Daniil*, *Coisl*, 99, fol. 99^r-v^.

[30] *Tomosul contra lui Matei*, p. 732; cf. LAMBECIUS, VI, 1, 62 (PORFIRIE USPENSKI, p. 725).

[31] *Tomosul antipalamiților*, PG, CL, 883BC; această cifră ar trebui să includă atât mitropoliții, cât și sufraganii lor. Potrivit lui CYPARISSIOTES (*op. cit.*, col. 708D), episcopii opozanți erau douăzeci și doi.

[32] GREGORAS, *Ist.*, XV, 10, ed. Bonn, II, 786.

[33] Τῶν ἁγίων εἰκόνων καὶ ἱερῶν σκευῶν καὶ τῆς ἄλλης χριστιανικῆς εὐταξίας χωρήσαντα [„Profanarea sfintelor icoane și a sfintelor vase și a celor care țin de buna rânduială a creștinilor"], *Tomosul antipalamiților*, PG, CL, 884B; cf. 882B.

monahilor isihaşti la posturi de conducere în Biserică, austeritatea şi antiformalismul lor stârneau adversitatea anumitor episcopi, acei episcopi printre care s-au numărat şi cei mai înverşunaţi duşmani ai lui Atanasie.

După ce au încercat zadarnic să-i readucă la ascultare[34], Isidor şi sinodul său au procedat, în august, la depunerea lor, făcându-l pe patriarhul Ierusalimului să contrasemneze *Tomosul* sinodal[35], şi au luat o serie de măsuri privind administrarea eparhiilor pe care le conduseseră până atunci ierarhii răzvrătiţi.[36] Pentru moment, nu era vorba decât de o depunere condiţionată, căci încă se mai nădăjduia că se vor pocăi.[37]

PALAMA ŞI „ZELOŢII"

După alegerea sa ca mitropolit al Tesalonicului, Grigorie Palama a fost împiedicat să-şi ocupe scaunul de către conducerea zeloţilor, care continuau să nu recunoască urcarea pe tron a lui Ioan Cantacuzino; pe de altă parte, unii tesaloniceni erau adepţii lui Akindin, deşi, potrivit lui Filotei, acesta nu era decât un pretext pentru a-şi ascunde opoziţia lor politică faţă de Cantacuzino.[38]

---

[34] ISIDOR, *Testament*, MIKLOSICH et MULLER, I, 290–291.

[35] Ed. PORFIRIE USPENSKI, pp. 728–737.

[36] MIKLOSICH et MULLER, I, n° CXVI, p. 261; n° CXXIV, pp. 274–275; cf. poate şi n° CXI, p. 257; n° CXIV, pp. 258–260; n° CXV, p. 260.

[37] Chiar dacă nu li se permitea să-şi administreze eparhiile, răzvrătiţii nu erau opriţi de la slujbe, aplicarea deciziei sinodale fiind amânată până în 1351 (Τόμος ἐπὶ καθαιρέσει μὲν προβὰς πρὸ καιροῦ τινος τοῦ Ἐφέσου, τοῦ Γάννου καὶ ἑτέρων..., μήπω δὲ εἰς ἔργον προβὰς διὰ τὸ τὴν ἐπιστροφὴν αὐτῶν καὶ μετάνοιαν ἀναμένειν [„Tomos promulgat spre depunerea mai înainte de vreme a unor oarecare episcopi, al Efesului, al Ganei şi a altora..., promulgat nu spre a fi pus în practică, din cauză că se aşteaptă întoarcerea şi pocăinţa acestora"], *Tomosul de la 1351*, PG, CLI, 731 A).

[38] FILOTEI, *Encomion*, 612D–614A; la sfârşitul lui august sau începutul lui septembrie 1347, Palama a făcut o primă încercare de a ajunge la scaunul său (*ibid.*, 614B).

Revolta „zeloților" izbucnise la Tesalonic în vara anului 1342; a fost manifestarea cea mai spectaculoasă a nemulțumirii generale din sec. al XIV-lea a păturilor sărace din imperiu împotriva marii aristocrații, pe care se sprijiniseră și Andronic al III-lea și Cantacuzino în încercarea lor de a instaura o autoritate centrală suficient de puternică pentru a face față situației catastrofale în care se afla statul. Zeloții reprezentau o forță politică diametral opusă acestui centralism, în măsura în care-i combăteau pe cei „puternici", deținătorii puterii imperiale, și apărau interesele locale ale orașului Tesalonic, mai degrabă decât pe cele ale imperiului.[39] Guvernul lui Alexis Apokaukos, în lupta sa împotriva lui Cantacuzino, s-a sprijinit uneori pe clasele de mijloc sau pe cele sărace, în special pe zeloți, deși alianța sa cu aceștia din urmă nu a fost scutită de conflicte; interesele și doctrina socială a zeloților îi determinau să refuze într-adevăr orice supunere directă față de guvernul central.

Pe plan religios, republica zeloților tesaloniceni inițial nu era defavorabilă palamismului. În momentul izbucnirii revoltei, patriarhul l-a numit arhiepiscop de Tesalonic pe un monah de la Athos, Macarie, fost egumen al marii lavre, prieten al isihaștilor, dar adversar al lui Cantacuzino. De-abia la sfârșitul lui 1345, după o nouă și violentă reacție a zeloților împotriva nobililor care încercaseră să-i deschidă lui Cantacuzino porțile orașului, Calecas l-a trimis la Tesalonic pe episcopul antipalamit Iachint, cu misiunea de a curăța turma de „boala palamită": ceea ce înseamnă că

---

[39] Despre zeloți, vezi P. CHARANIS, „Internal strife in Byzantium during the fourteenth century" în *Byzantion*, 15 (1940–1941); G. OSTROGORSKI, *Hist.*, pp. 537–538; lucrarea lui O. Tafrali, *Thessalonique au XIV^e siècle*, conține multe inexactități și-și întemeiază esențialul expunerii sale privind doctrina socială a zeloților pe tratatul lui NICOLAE CABASILA, *Περὶ τῶν παρανόμως τοῖς ἄρχουσι ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς τολμωμένων* [*Despre cei care îndrăznesc împotriva legii să conducă în cele sfinte*], care nu are nicio legătură cu revolta de la Tesalonic (I. ŠEVČENKO, „Nicolas Cabasilas' «antizealot» discourse: a reinterpretation", în *Dumb. Oaks Papers*, IX, 1957, pp. 80–171).

aceasta era deosebit de răspândită.[40] Niciun document nu pomenește că zeloții ar fi molestat vreodată vreun monah, cu atât mai puțin pe isihaști, care combăteau și ei în propriul lor mediu urmările dezastruoase din punct de vedere duhovnicesc ale îmbogățirii considerabile a marilor mănăstiri cenobitice în sec. al XIII-lea și al XIV-lea. Filotei povestește chiar că unii zeloți au căutat sprijin la compatriotul lor, Sava de la Vatopedu, care, deși nu prea favorabil teologiei palamite, era unul dintre conducătorii spirituali ai monahismului athonit; adept fidel al lui Cantacuzino, Sava nu le-a acceptat însă avansurile.[41] Pe plan social, isihaștii erau sensibili la situația nefericită a păturilor sărace. Într-o descriere interesantă a stării imperiului la 1347, în care subliniază sărăcia generală, Filotei povestește cum s-a străduit Isidor, ajuns patriarh, să-i ajute pe săraci și să intervină în favoarea lor pe lângă împărat[42]; pe de altă parte, dacă dăm crezare testamentului lui Isidor, nici el nu era nici pe departe un om bogat.[43] Nu se poate spune așadar că isihaștii sprijineau întotdeauna interesele celor „puternici".

Ceea ce i-a opus pe zeloți noului lor arhiepiscop a fost, de fapt, fidelitatea acestuia față de Cantacuzino. Așa cum am văzut, această fidelitate se baza înainte de toate pe convingerea că noul împărat era singurul în stare să salveze unitatea imperiului, amenințată de forțe centrifuge din ce în ce mai primejdioase. Această fidelitate nu-l va împiedica însă pe Palama, așa cum vom vedea, să atace cu violență în predicile sale nedreptatea de care suferea societatea bizantină. Așa că „zeloții politici" au fost adversari ai

---

[40] Τοῦ θείου ποιμένος... τὴν ἑαυτοῦ μὲν ποίμνην, ὑμετέραν δὲ πατρίδα καταλαμβάνοντος, ᾧ πρῶτον ἔργον ἔσται καὶ μέγιστον τὸν παλαμῆτιν ἀπελάσαι τῆς ἑαυτοῦ ποίμνης ὡς πορρωτάτω νόσον [„Dumnezeiescul păstor... luând în stăpânire patria voastră ca turmă a sa, va avea ca primă însărcinare și cea mai importantă să elimine din turma sa boala palamită"], AKINDIN, *Scrisoare către Toma Magistros*, ed. LOENERTZ, p. 97.

[41] *Viața lui Sava*, pp. 326–331.

[42] *Viața lui Isidor*, pp. 124–130.

[43] MIKLOSICH et MÜLLER, I, 292–293.

„zeloţilor religioşi", potrivit expresiei lui G. Ostrogorski[44], mai ales în ceea ce priveşte funcţiile şi rolul împăratului la Constantinopol. Apărând teocraţia medievală în persoana lui Cantacuzino, Palama voia să păstreze de fapt un sprijin tradiţional al ortodoxiei; Imperiul nu era pentru el un scop în sine. Vom vedea de altfel că avea să fie mai bine pregătit decât mulţi dintre contemporanii săi să-i accepte prăbuşirea definitivă sub loviturile turceşti.

PALAMA ŞI ŞTEFAN DUŞAN

Neputând să ajungă să-şi ocupe scaunul, Grigorie Palama s-a dus la Muntele Athos, pe care nu-l mai revăzuse de opt ani. Evenimentul cel mai important care se petrecuse acolo între timp era instalarea autorităţii sârbe la sfârşitul anului 1345.[45] Sosind la Sfântul Munte, dascălul isihast a întâlnit acolo un pelerin de seamă, pe Ştefan Duşan, „Împăratul sârbilor şi al grecilor", care era atunci pe punctul de a crea un mare Imperiu de Răsărit, reunind sub sceptrul său ansamblul teritoriilor sârbe şi bizantine. Pentru a-şi realiza mai lesne visul, căuta sprijinul Bisericii şi al mănăstirilor. Monahii de la Athos, pe care-i copleşise cu proprietăţi şi privilegii, intraseră deja în orbita sa politică, iar protosul asistase în 1346 la încoronarea sa la Skoplje. Palama a avut mai multe întrevederi cu Duşan şi acesta s-a străduit să-l convingă să urmeze exemplul confraţilor săi de la Athos. Poate că dorea sprijinul moral al lui Palama pentru a pune stăpânire pe Tesalonic. Arhiepiscopul a rămas însă neclintit în fidelitatea sa faţă de împăratul de la Constantinopol. Dacă dăm crezare relatării lui Filotei, marele isihast le-a dat chiar o lecţie mănăstirilor athonite care se arătaseră sensibile la generozitatea lui Duşan: cum ţarul sârb îi oferea „oraşe, biserici şi moşii,

---

[44] *Histoire*, p. 538.

[45] Vezi pe acest subiect recentul şi foarte bine documentatul studiu al lui G.S. Soulis, „Tsar Stephen Dušan and Mount Athos", în *Harvard Slavic Studies*, II, 1954, pp. 125–139.

și apoi enumera veniturile anuale și bogățiile care urmau să se adauge", arhiepiscopul i-a răspuns: „Noi nu avem câtuși de puțin nevoie nici de putere politică, nici de moșii, nici de venituri, nici de rente, nici de bogății... De multă vreme am învățat să trăim cu puțin și să ne mulțumim doar cu cele necesare..."[46]. Iată un nou exemplu al opoziției care exista între isihaști și mănăstirile cenobitice în legătură cu bunurile mănăstirești. Văzând că încercările sale nu reușesc, Dușan l-a îndepărtat pe arhiepiscop, a cărui autoritate îi stânjenea influența la Athos, încredințându-i o misiune pe lângă împărații de la Constantinopol.[47]

Un alt izvor pare a confirma opoziția lui Palama la pretențiile țarului sârb: în timpul șederii sale la Sfântul Munte, învățatul

---

[46] FILOTEI, *Encomion*, 615CD.

[47] Potrivit lui Filotei, ambasada lui Palama la Constantinopol nu era pentru Dușan decât un pretext pentru a se debarasa de un „apărător al Imperiului Romanilor" (*ibid.*, col. 615B). Unii autori au insistat asupra înclinației pe care Biserica sârbă și Dușan însuși ar fi avut-o pentru isihasm și care s-ar fi manifestat în domeniul artei (M. VASIC, „L'hésychasme dans l'église et l'art des Serbes", în l'*Art byzantin chez les Slaves, Recueil Uspenski*, I, Paris, 1930, pp. 110–123) și în opera legislativă a lui Dușan (A. SOLOVIEV, *Zakonodavstvo Stefana Dušana*, Belgrade, 1928, pp. 80–81). Este vorba aici de concluzii pripite. Influența bizantină, dominantă în cultura sârbă încă din timpul Sfântului Sava, nu poate fi redusă doar la isihasm: în domeniul artei, de exemplu, în celebrele fresce din mănăstirile sârbești din sec. al XIII-lea și al XIV-lea, s-a exprimat Renașterea Paleologilor, legată de umanism și de înflorirea studiilor profane. Cât privește faptul că Dușan a preferat să-și bazeze opera legislativă mai degrabă pe Matei Vlastares decât pe Constantin Harmenopoulos, nu este o dovadă a simpatiilor sale antiakindiniste: cei doi juriști bizantini au avut amândoi o evoluție foarte asemănătoare și au fost amândoi, între 1341 și 1346, defavorabili lui Palama (vezi *Supra*, p. 124, nota 138). Pe de altă parte, faptul că Dușan a introdus în al său *Zakonnik* paragrafe împotriva latinilor nu demonstrează câtuși de puțin simpatii palamite: am văzut doar că Akindin și emulii săi se opuneau latinilor într-un mod și mai înverșunat decât cei din tabăra palamită. Sigur, toate astea nu înseamnă că țarul sârb nu nutrea cel mai mare respect pentru marele isihast, iar teologia palamită fusese acceptată fără probleme în Serbia, ca și în toate celelalte țări slave ortodoxe, înlesnită de tradițiile monahale pe care le duseseră acolo Sfântul Sava și, mai recent, Sfântul Grigorie Sinaitul.

isihast luase apărarea protosului Nifon pe care monahii sârbi îl acuzau de messalianism, dar pe care ceilalți confrați athoniți, apoi în 1350 sinodul de la Constantinopol, l-au găsit întru totul ortodox;[48] de fapt, messalianismul pare a fi aici doar un pretext, în realitate era vorba de o tentativă a lui Dușan de a instala un protos sârb în locul lui Nifon. Îndepărtându-l pe Palama, *kralul* și-a atins mai lesne scopul, astfel că, începând din luna mai 1348, în fruntea Sfântului Munte s-a aflat protosul sârb Antonie.[49]

INTRAREA ÎN TESALONIC

Palama nu a rămas multă vreme în capitală și a făcut o a doua încercare infructuoasă de a-și ocupa scaunul: zeloții s-au declarat gata să-l primească, dar cu condiția să nu-l pomenească la slujbe pe împăratul Cantacuzino.[50] Fidel poziției sale inițiale, Palama a preferat să-și mai întârzie intrarea în Tesalonic. O decizie a sinodului l-a desemnat pentru o misiune în Lemnos, pentru a îmblânzi cu predicile sale „moravurile barbare" ale populației acelei insule.[51] Nu cunoaștem natura exactă a acestei misiuni, care nu era, poate, străină de dorința guvernului de a lichida ultimele enclave ale rezistenței anticantacuziniste.[52]

Abia la începutul anului 1350, când Cantacuzino a reușit în sfârșit să pună stăpânire pe Tesalonic, a putut și Palama să-și ocupe scaunul.[53] Ceremonialul tradițional al întronizării cuprindea o rugăciune a noului episcop la porțile orașului; Grigorie a dat

---

[48] MIKLOSICH et MULLER, I, 297.

[49] *Actele de la Zografu*, ed. W. REGEL, E. KURTZ și B. KORABLEV, în *Vizantijskij Vremennik*, XIII (1907), Suppl., p. 90; cf. P. LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, p. 97; în legătură cu protoșii sârbi de la Athos, vezi G. SOULIS, *op. cit.*, p. 138.

[50] NIL, *Encomion*, col. 672B–673A; Filotei afirmă mai puțin convingător că zeloții pretindeau ca niciunul dintre cei doi împărați să nu fie pomenit (col. 616BC).

[51] FILOTEI, *Encomion*, col. 161CD; CANT., *Ist.*, IV, 16, ed. Bonn, III, 105.

[52] Vezi CANTACUZINO, *Ist.*, IV, 17, ed. Bonn, III, 114–115.

[53] Vezi O. TAFRALI, *Thessalonique*, pp. 253–254.

acestei rugăciuni un caracter penitențial – „Noi am respins iarăși poruncile Tale, ne-am ignorat pe noi înșine, ne-am făcut ca la început, când nu eram încă adunați într-un Dumnezeu, o singură credință, un singur botez, o singură Cuminecare" [trad. rom. cf. diac. Ioan I. Ică jr, în *Sf. Grigorie Palama, Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba, Scrieri I,* ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 730 (n. tr.)] – și L-a rugat pe Dumnezeu să dăruiască pace și bună înțelegere orașului.[54] Trei zile după intrarea sa, pe care Filotei o descrie ca triumfală[55], a rostit o predică pe aceeași temă a păcii, condamnând excesele zeloților care au făcut Tesalonicul „să pară un oraș căzut în mâinile dușmanului": „Cine năvălește în oraș, se întreba el, cine devastează casele și le jefuiește, cine este atât de nebun încât să târască de nas proprietarii acestor case ucigându-i fără milă, fără niciun simțământ omenesc? Nu sunt oare locuitorii acestui oraș?"[56] Dar în același timp își previne păstoriții să se ferească de orice politică de răzbunare și de reacție: „Nu vă mai gândiți să faceți rău, nici să răsplătiți răul cu rău."[57] Așa cum vom vedea, Palama va înfiera adesea în predicile sale ulterioare nedreptățile sociale care au stat la originea acestei revolte a zeloților și, potrivit lui Filotei, mulți dintre aceștia i-au devenit prieteni apropiați.[58]

NICHIFOR GREGORAS

Între timp, la Constantinopol, câțiva intelectuali continuau să atace teologia palamită. Cel mai reprezentativ dintre aceștia era fără îndoială cărturarul Nichifor Gregoras, susținut de Teodor

---

[54] Ed. S. OIKONOMOS, p. 309.

[55] *Encomion*, col. 617–618.

[56] *Hom.* 1, PG, CL, 12D.

[57] *Ibid.*, 16B. B. GORJANOV, „Pervaja gomilija Grigorija Palamy kak istočnik k istorii vosstanija zilotov", în *Vizant. Vremennik* I, 1947, pp. 261–266 omite acest ultim element în analiza pe care o face omiliei.

[58] *Encomion*, col. 618CD.

Dexios[59] și de episcopii depuși ai Efesului și Ganosului, singurii supraviețuitori, în jurul anului 1351, ai protestatarilor de la 1347.[60] Este adevărat că Matei al Efesului, care se opunea mai mult persoanei patriarhului decât învățăturii lui Palama, se împăcase cu sinodul după moartea lui Isidor, iar actul său de pocăință, datat 22 aprilie 1350, cuprinde într-adevăr recunoașterea doctrinei palamite.[61] Considera, probabil, că așa poate influența mai mult următoarea alegere patriarhală. Însă, la 10 iunie, un alt monah athonit, Calist, a fost ales patriarh și Matei a intrat din nou în opoziție.

Personalitatea lui Nichifor Gregoras ne este destul de bine cunoscută din lucrarea substanțială pe care i-a dedicat-o R. Guilland.[62] În timpul Războiului Civil, Nichifor a rămas în afara controversei teologice dintre Akindin și Palama, și abia la sfârșitul anului 1346, la cererea împărătesei Ana, a început să scrie și să se pronunțe împotriva lui Palama, redactând cu acest prilej *Tratatele* sale *steliteutice* sau *Primele Antiretice* împotriva dascălului isihast. Nu pare însă să fi făcut prea mare publicitate acestei scrieri. Favorabil pe plan politic lui Cantacuzino, Gregoras este primit frecvent la Curte, unde caută să-și exercite influența, contrabalansând-o pe cea a patriarhului Isidor, mai ales pe lângă împărăteasa Irina, soția lui Cantacuzino.[63] Astfel, intră în dispută fățișă cu ierarhul pe tema unei reforme liturgice pe care o făcuse acesta, introducând în slujbă un imn alcătuit de el în cinstea Preasfintei Treimi, care

---

[59] Dexios fusese deja prezent la sinodul din august 1341 și-l susținuse pe Akindin (AKINDIN, *Raport*, p. 89); era un prieten comun al patriarhului Ioan Calecas și al Irinei-Evloghia Chumnena (V. LAURENT, „La direction spirituelle à Byzance", în *Revue des études byzantines*, XIV, pp. 59, 82).

[60] ARSENIE AL TYRULUI, *Tratate adresate lui Cantacuzino*, *Vat. gr.* III, partea IV, fol. 225v.

[61] PG, CLI, 772D–774A.

[62] *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926.

[63] Despre activitatea sa în această perioadă, vezi R. GUILLAND, *op. cit.*, pp. 30–33.

cuprindea expresii palamite.[64] Gregoras pretinde că împăratul ar fi aruncat în foc imnele lui Isidor după ce el îl convinsese de caracterul lor eretic.[65]

În acel moment – probabil la începutul anului 1348 – Grigorie Palama revine și el la Constantinopol, după tratativele purtate cu Dușan la Athos.[66] Poartă discuții teologice și canonice cu

---

[64] Isidor alcătuise imnul înainte de alegerea sa ca patriarh (FILOTEI, *Viața lui Isidor*, pp. 106–107). Este greu de stabilit cărei părți din slujbă îi era destinat imnul. Potrivit lui Gregoras, se pare că Isidor alcătuise unul sau mai multe tropare „trinitare" care se adaugă adesea în slujba bizantină la canoanele în cinstea sfinților (τοὺς μὲν εἰωθότας ἐπ᾽ἐκκλησίας ἄνωθεν τριαδικοὺς τῶν ἁγίων ᾄδεσθαι ὕμνους [„imnele trinitare obișnuite ale sfinților erau cântate în biserica de sus"], *Ist.*, XVI, 5, ed. Bonn, II, 827). Dar poate este vorba despre τριαδικά [tri-ode] din Postul Mare. Ar trebui făcute cercetări în bogata colecție de texte liturgice atribuite lui Isidor de manuscrisele grecești și slave (vezi FILARET, *Istoričeskij obzor pesnopevcev grečeskoj cerkvi*, Černigov, 1864, pp. 445–446). Cunoaștem totuși textul troparului care, chiar dacă nu este singura piesă compusă de Isidor, este cea care a stârnit cele mai multe discuții:

Φαμέν σου θεότητα κυρίως τὴν ἐνέργειαν,
Πόθῳ δὲ πολλάκις καὶ τὴν φύσιν·
Αὗται δ᾽ἐπεί σοι κοιναὶ τυγχάνουσι,
Μιᾶς καὶ θεότητος, Τριάς, ᾄδομεν ἀκτίστου σε.
[„De multe ori cu dor mărturisim dumnezeirea Ta,
Și lucrarea ei reală, împreună cu firea;
Căci acestea îți sunt comune, și te slăvim pe Tine,
Treime de-o unică și necreată dumnezeire."]

Acest text este redat atât de Palama (Λόγος διασαφῶν [*Discurs clar*], *Dion.* 194 = *Athon.* 3728, fol. 5v-6), cât și de Filotei al Selymbriei (*Dialog*, *Patm.* 366, fol. 390v). Se regăsește de asemenea în *Barb. gr.* 291, fol. 218 (cf. MERCATI, p. 194). Gregoras se referă evident la el, precum și la un alt tropar în cinstea Maicii Domnului (*Ist.*, *ibid.*, 828).

[65] *Ist.*, XVI, 5, ed. Bonn, II, 828; izvoarele palamite nu confirmă această informație: Isidor, în testamentul său, păstrează caracterul ortodox al imnului (MIKLOSICH et MULLER, I, 291); Palama îl apără împotriva atacurilor care-l vizaseră (Λόγος διασαφῶν, *Dion.* 194, ff. 5v-6); în sfârșit, Filotei afirmă că încă se cânta în biserici în perioada în care redacta *Viața lui Isidor* (p. 106).

[66] Potrivit lui GREGORAS, Palama este „convocat de la Didymoteichon" (μετάπεμπτος ἐκ Διδυμοτείχου) de către Cantacuzino (*Ist.*, XVI, 5, ed. Bonn,

Gregoras în prezența împăratului.[67] Se pare însă că diferendul pe care-l aveau nu era foarte pătimaș, din moment ce Filotei, care fusese numit mitropolit al Heracleei cu prilejul promovării episcopale din mai 1347 și care a stat în capitală circa un an după numirea sa, a putut, în cadrul unor discuții amicale, să găsească cu Gregoras un teren de acord teologic: pe atunci credea că învățatul umanist și dascălul isihast se confruntă doar din anumite motive personale.[68]

CONVOCAREA UNUI NOU SINOD

Și totuși, în 1351 a devenit evident că un nou sinod era inevitabil. A fost convocat de către împărat și de patriarhul Calist la 28 mai, la palatul Vlahernelor, într-o sală a tricliniumului construit de Alexis Comnenul, ai cărei pereți erau împodobiți cu imagini reprezentând sinoadele ecumenice.[69] Adunarea era mult mai numeroasă și mai solemnă decât la toate sinoadele anterioare din sec. al XIV-lea. Ioan Cantacuzino prezida, înconjurat de cumnatul său sevastocratorul Manuel Asan, de vărul soției sale Mihail Asan și, în sfârșit, de socrul său panhypersevastosul Andronic Asan[70];

II, 29); dacă această informație este exactă, e de presupus că Grigorie s-a întors de la Athos pe cale terestră și s-a oprit pentru câtva timp la Didymoteichon.

[67] GREGORAS, *Ist.*, 5, ed. Bonn, II, 829–834.

[68] FILOTEI, *Antiretic*, VII, PG, CLI, 924C–925C.

[69] GREGORAS, *Ist.*, XVIII, 6, 8, ed. Bonn, II, 898, 905; *Tomos*, PG, CLI, 721A; FILOTEI, *Encomion*, col. 622B.

[70] Pasajul din *Tomosul* sinodal care semnalează prezența lui Asan este greșit în ediția lui Combefis (*Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum, pars altera*, Parisiis, 1672, p. 138) și în cea a lui Dositei, care pare a o reproduce sporind eroarea textului (αὐταδέλφου *om.*, Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1698, p. 55); versiunea lui Combefis este reprodusă în *Patrologie grecque* (CIL, 721B) și corectată greșit de Mansi, care-l omite cu totul pe primul Asan (XXVI, 134B); textul corect se găsește la PORFIRIE USPENSKI, *op. cit.*, p. 744 sau la I. KARMIRIS, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, I, Atena, 1952, p. 313.

întregul Senat era prezent. La sinod luau parte douăzeci și cinci de mitropoliți și șapte episcopi; trei mitropoliți absenți trimiseseră procuri. Toți acești ierarhi erau încă dinainte favorabili lui Grigorie Palama, care asista și el la dezbateri. Opoziția era reprezentată de doi mitropoliți, Matei al Efesului și Iosif al Ganosului, și mai ales de filosoful Nichifor Gregoras; alte câteva personalități de vază susțineau și ele opoziția: Teodor Dexios, ieromonahul Atanasie, monahul Ignatie și tânărul umanist Teodor Atutemis. În cursul dezbaterilor, antipalamiții au primit de asemenea sprijinul mitropolitului Tyrului, Arsenie, delegat la Constantinopol de patriarhul Ignatie al Antiohiei, prietenul lui Ioan Calecas.[71] Arsenie ne-a lăsat o relatare a dezbaterilor: ca și Nichifor Gregoras, le contestă, la rândul lui, obiectivitatea; cu toate acestea, oricât de întemeiate ar fi aceste critici, este incontestabil că, la sinodul de la Vlaherne, antipalamiții și-au putut expune pe larg părerile, iar Cantacuzino a făcut un real efort, în timpul lungilor dezbateri ale adunării, pentru a pune de acord părțile adverse înainte de a recurge la măsurile ale căror victime erau în general, în cazuri asemănătoare, minoritarii, după condamnarea lor.

---

[71] Νικήφορος ὁ Γρηγορᾶς ἐκεῖνος, οὐ πρὸ πολλοῦ τὸ μοναχικὸν ὑποδὺς σχῆμα, Θεόδωρος ὁ Δεξιός, ὁ ἱερομόναχος Ἀθανάσιος, ὁ μοναχὸς Ἰγνάτιος, Θεόδωρος ὁ Ἀτουέμης, ἔτι μὲν νέος ὢν τὴν ἡλικίαν, πολιὸς δὲ τὴν σύνεσιν· συνεισῆλθε δὲ τούτοις καὶ ἡ ἐμὴ μετριότης, τηνικαῦτα τῇ Κωνσταντινουπόλει παροῦσα κἀν τῇ τῶν Ὁδηγῶν καλουμένῃ σεβασμίᾳ μονῇ τῶν ἐκεῖσε προϊσταμένη κατὰ τὸ ἀνέκαθεν προνόμιον τῆς ἁγιωτάτης καθ᾽ ἡμᾶς ἐκκλησίας [„Acel Nichifor Gregoras, care nu cu mult timp înainte lepădase chipul monahal, Theodoros Dexios, ieromonahul Atanasie, monahul Ignatie, Theodoros Atouemes, care era de-o vârstă fragedă, dar de-o inteligență matură. S-a alăturat acestora și smerenia mea, fiind atunci în Constantinopol și în mănăstirea numită Hodegon, care avea întâietate acolo în privința cântecului de mai sus al preasfintei noastre Biserici"], ARSENIE AL TYRULUI, *Proiect de Tomos*, *Vat. gr.* 2335, fol. 2; cf. GREGORAS, *Ist.*, XVIII, 5, ed. Bonn, II, 891–894; vezi G. MERCATI, *Notizie*, pp. 210–217. Mănăstirea τῶν Ὁδηγῶν, reședința lui Arsenie, aparținea patriarhului Antiohiei și a fost, în timpul și după războiul civil, unul din centrele antipalamismului. Iachint al Tesalonicului a stat și el acolo (vezi *Supra*, p. 116).

Sinodul de la 1351 a avut două faze distincte: în mai-iunie au avut loc patru şedinţe contradictorii în cursul cărora antipalamiţii au avut, mai întâi *de facto*, apoi *de jure*, rolul acuzării, fără să reuşească însă să convingă adunarea să-l condamne pe Palama; în iulie, un „alt sinod“ s-a întrunit fără prezenţa lor şi a rostit solemn o definiţie dogmatică.

PRIMA SESIUNE

Prima sesiune a avut loc pe 28 mai. Li s-a cerut antipalamiţilor să-şi expună public motivele opoziţiei lor; aceştia au invocat adaosul făcut la mărturisirea de credinţă cerută episcopilor la hirotonie şi au atacat anumite expresii ale lui Palama. Lunga discuţie teologică care a urmat s-a referit în special la actele Sinodului al VI-lea Ecumenic: potrivit arhiepiscopului Tesalonicului, propria sa teologie nu era decât o dezvoltare (ἀνάπτυξις) a deciziilor acestui sinod cu privire la cele două „energii“ sau voinţe în Hristos.[72] Nichifor Gregoras i-a răspuns, acuzându-l de iconoclasm, din pricina învăţăturii sale cu privire la „trupul îndumnezeit“ al lui Hristos: acest trup nu încetează de a mai fi omenesc şi mai poate fi reprezentat în icoane? Pentru a confirma această acuzaţie, Gregoras cita fapte concrete: Palama şi ucenicii săi ar fi ars icoane[73]; aceste fapte reflectă poate, aşa cum am văzut deja, atitudinea negativă a isihaştilor celor mai austeri faţă de o prea mare abundenţă de podoabe în biserici. Atacându-l pe Palama, Gregoras şi adepţii săi îi respingeau însă cu vehemenţă atât pe Varlaam, cât şi pe Akindin.[74] La sfârşitul zilei, s-a hotărât în scris

[72] *Tomosul sinodal*, PG, CLI, 722B.

[73] Gregoras consacră mai mult de o carte şi jumătate din *Istoria* sa unei descrieri destul de dezlânate a primei şedinţe a sinodului (XVIII, 6; XX, 4, ed. Bonn, II, 898–978) şi citează pe larg textul cuvântărilor pe care le-ar fi rostit acolo; vezi analiza şi aprecierea acestei relatări la R. GUILLAND, *Essai*, pp. 34–37.

[74] *Tomos*, col. 722B; cf. FILOTEI, *Antiretic* VI, PG, CLI, 1060C; ei se declarau gata să pună pe foc scrierile lui Varlaam şi Akindin: ἕτοιμοί γε σὺν ὑμῖν

(κεκύρωται ἐγγράφως) ca, la ședința următoare, să se dea cuvântul mai întâi antipalamiților, pentru a-și formula acuzațiile la adresa lui Palama, iar acesta să se poată apoi disculpa.[75] A fost incontestabil un succes pentru Gregoras, căruia i se recunoștea deci rolul de acuzator.[76]

URMĂTOARELE SESIUNI

Două zile mai târziu, la 30 mai, a avut loc a doua ședință a sinodului, mult mai puțin favorabilă antipalamiților.[77] Gregoras și partizanii săi l-au atacat într-adevăr pe Palama pe terenul terminologiei: cuvintele θεός (Dumnezeu) și θεότης (dumnezeire), afirmau ei, nu trebuie să se aplice energiei dumnezeiești, ci doar ființei.[78] Cantacuzino a încercat fără succes să-l convingă pe Gregoras să cedeze asupra acestui punct, promițându-i diferite favoruri. Palama a susținut, așa cum a făcut-o adesea în scrierile sale din timpul Războiului Civil și cum o va face și mai târziu, că formulele teologice nu au decât o valoare secundară față de adevărul pe care-l exprimă. A recunoscut că, în scrierile sale polemice, se poate să fi folosit o terminologie mai puțin exactă decât în mărturisirea de credință anexată acelor scrieri;[79] s-a trecut astfel la lectura

---

ἐσμεν, εἴπερ βούλεσθε, ταύτας πυρὶ παραδοῦναι [„suntem gata să ardem împreună cu voi acestea, după cum doriți"], ARSENIE AL TYRULUI, *Proiect de Tomos*, *Vat. gr.* 2335, fol. 2.

[75] *Tomos*, col. 723A.

[76] Și el interpretează prima ședință drept o mare victorie (*Ist.*, XX, 4, ed. Bonn, II, 978).

[77] GREGORAS nu-i consacră decât câteva pagini din *Istoria* sa și invocă starea sa precară de sănătate pentru a justifica slaba apărare pe care a opus-o palamiților (XX, 6, pp. 987–988).

[78] GREGORAS, *Ist.*, ibid., pp. 988–990.

[79] *Tomos*, col. 723BC; Palama atacă adesea formalismul adversarilor săi: οὐ γὰρ ἐν ῥήμασιν ἡμῖν, ἀλλ᾽ἐν πράγμασιν ἡ εὐσέβεια [„căci pentru noi credința nu stă în vorbe, ci în fapte"], *Epistolă către Filotei*, *Coisl.* 99, fol. 164v; ὁ δ᾽εἰς νοῦν τὸ τοῦ λόγου βάπτων καὶ μὴ προσπάσχων ἤχοις καὶ φθόγγοις καὶ

acestei mărturisiri de credință, care a întrunit aprobarea generală.[80] Totuși, unii dintre adversarii dascălului isihast părăsiseră sala de ședințe înaintea acestei lecturi, așa cum a făcut de pildă mitropolitul Tyrului, care a preferat să plece decât să-și complice și mai mult relațiile sale cu Biserica din Constantinopol, unde era trimis ca reprezentant al patriarhului Antiohiei; acesta îl condamnase într-adevăr pe Palama în 1344.[81]

Cea de-a treia ședință a avut loc abia după opt zile, la 8 iunie.[82] Li s-a cerut antipalamiților să-și prezinte și ei mărturisirea de credință, dar aceștia s-au mulțumit să citească Simbolul niceoconstantinopolitan, adăugându-i o frază: „Iar despre Varlaam și Akindin, părerea pe care o avem despre ei este așa cum gândește despre unii ca aceștia Sfânta Biserică a lui Dumnezeu"[83] [trad. rom. cf. diac. Ioan I. Ică jr, în *Sf. Grigorie Palama, Tomosuri dogmatic – Viața – Slujba, Scrieri I*, ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 279 (n. tr.)]. Această formulă vagă era, evident, susceptibilă de interpretări diferite: Arsenie al

---

συλλαβαῖς ἀνοήτως, ἐφίστησι καὶ συνίησι τί τὸ βούλημα τοῦ γράφοντος [„cel ce își umple vorbele cu gândire și nu suportă fără minte vorbe goale și sunete și silabe se lămurește și înțelege care este voia celui care scrie"], *Epistolă Daniil*, *Coisl.* 99, fol. 100; οὐδὲ τῶν πραγμάτων αἰτία τὰ ὀνόματα, τῶν δὲ ὀνομάτων μᾶλλον τὰ πράγματα [„nu cuvintele sunt cauza faptelor, ci mai degrabă faptele sunt cauza cuvintelor"], *Epistolă despre Vasile, contra lui Gregoras*, *Coisl.* 100, fol. 288.

[80] Mărturisirea este publicată în PG, CLI, 763–768.

[81] *Tomosul* (col. 723B) pare să afirme că toți antipalamiții „au fugit" de la Vlaherne „înainte de ora stabilită". Gregoras menționează doar plecarea lui Arsenie al Tyrului, amenințat, spune el, de o excomunicare care s-ar fi abătut atât asupra lui, cât și asupra patriarhului pe care-l reprezenta (*Ist.*, XX, 6, ed. Bonn, p. 991). Arsenie vorbește și el despre plecarea lui într-un fel mai enigmatic, adresându-se unui antipalamit: ᾠχόμεθα λιπόντες αὐτούς, ὡς καὶ τούτου τὴν αἰτίαν οὐχ ἀγνοεῖς [„plecam, părăsindu-i, căci cunoști cauza acestui fapt"], ed. G. MERCATI, *Notizie*, p. 266.

[82] GREGORAS, *Ist.*, XX, 1, ed. Bonn, II, 998–999; cf. E. DE MURALT, *Essai de chronographie*, p. 631.

[83] Vezi GREGORAS, ibid., 2, p. 999; *Tomos*, col. 724AB; ARSENIE AL TYRULUI, *Proiect de Tomos*, *Vat. gr.*, 2335, fol. 3.

Tyrului va scrie ulterior că el, prin „Biserica lui Dumnezeu“ îl înțelegea pe patriarhul Antiohiei, Ignatie, și că, după părerea lui, formula îl condamna pe Palama.[84] Au continuat astfel discuțiile cu privire la formulele palamite pe care Gregoras și ai săi le clasaseră pe „capete“.[85] Fiecare dintre aceste capete a fost cercetat separat, primele trei în cea de a treia ședință, la 8 iunie, al patrulea la începutul ședinței din 9 iunie.[86]

Această a patra și ultimă ședință a fost decisivă. Împăratul și sinodul, întrerupând acuzația antipalamiților, au trecut la lectura *Tomosului* din 1341; Palama a prezentat de asemenea scrieri ale adversarilor săi, care contraziceau evident textul *Tomosului*; acesta, promulgat în timpul lui Andronic al III-lea, continua să fie considerat drept documentul de bază asupra căruia toată lumea era în principiu de acord. S-au citit de asemenea extrase din Sfinții Vasile, Ioan Damaschin, Maxim, Grigorie al Nyssei; când urmau să se aducă actele Sinodului al VI-lea eEumenic, în mod special favorabile teologiei palamite, adversarii dascălului isihast au protestat, declarând că doar decizia (ὅρος) sinodului avea autoritate. Li s-a citit atunci paragraful din *Sinodiconul Ortodoxiei*, care-i anatematizează pe cei care resping *Actele* Sinodului al VI-lea și s-a dat citire acestor acte. Acestea fiind considerate suficiente pentru a dovedi caracterul eretic al acuzațiilor îndreptate împotriva

---

[84] Vezi G. MERCATI, ibid., p. 260.

[85] Τὰ ἐκ τινων τοῦ Παλαμᾶ λόγων ἀνειλεγμένα ἡμῖν ἐπίρρητα κεφάλαια [„anumite capitole infame din scrierile lui Palama“], ARSENIE AL TYRULUI, *Opuscule*, ed. G. MERCATI, *Notizie*, p. 266; cf. *Tomos*, PG, CLI, 724B, 726A, 759A.

[86] GREGORAS, *Ist.*, XXI, 3, ed. Bonn, II, 1004. Erau cu totul șapte „capete“ (προὔφερον εἰς τὸ μέσον οἱ ἀντιλεγόντες κεφάλαιά τινα ζ′ ἐκ τῶν συγγραμμάτων τοῦ θεσσαλονίκης [„acuzatorii au adus în discuție oarecare șapte capitole din scrierile tesaloniceanului“], FILOTEI AL SELYMBRIEI, *Dialog*, *Patm.* 366, fol. 405v). Arsenie al Tyrului constată că sinodul nu a cercetat decât trei sau patru (ὅλως τρία γὰρ που μόγις ἢ τέτταρα τῶν αὐτῶν κεφαλαίων ἐπὶ ἀπολογίᾳ μόνα ἀνέγνωσται [„în total, nu a citit decât cu greu trei sau patru dintre acele capitole spre argumentare“], *Apel către Cantacuzino*, *Vat. gr.* 1111, pars IV, fol. 237v).

arhiepiscopului Tesalonicului, Cantacuzino, după ce a adresat un ultim apel la pocăință adversarilor lui Palama, a poruncit să se citească *Tomosul* de depunere redactat în 1347 împotriva lui Matei al Efesului și colegilor săi și ale cărui prevederi nu fuseseră încă aplicate. După această lectură, un înalt funcționar bisericesc, Amparis, chartofilax al patriarhiei și „consul al filosofilor", a cerut solemn episcopilor prezenți să-și exprime pe rând părerea asupra chestiunilor controversate. Toți au mărturisit atât unitatea Dumnezeirii, cât și distincția necesară dintre ființa și energiile dumnezeiești, amândouă fiind necreate. Întrebat ultimul, patriarhul Calist a dezvoltat mai pe larg această învățătură, chemându-i încă o dată pe adversari la pocăință și, în fața refuzului lor, a pronunțat depunerea mitropoliților Efesului și Ganosului; partizanii acestora au fost condamnați și excluși de la întrunire, cu excepția celor care s-au pocăit.[87]

PROTESTUL LUI ARSENIE AL TYRULUI

Cu toate acestea, împotriva lui Arsenie al Tyrului nu a fost luată nicio sancțiune; acesta, deși s-a desolidarizat de sinod, pare a fi adoptat o atitudine destul de prudentă, pentru a evita orice complicație inutilă. După încheierea întrunirilor, a adresat un apel împăratului Ioan Cantacuzino împotriva deciziilor luate,[88] bazându-se atât pe niște motive formale – distribuirea injustă a locurilor la adunare,[89] soluționarea unilaterală a problemelor dogmatice

---

[87] *Tomos sinodal*, PG, CLI, col. 726A–731D; relatarea lui Gregoras despre această ultimă ședință (*Ist.*, XXI, 3, ed. Bonn, II, 1004–1013) nu cuprinde fapte concrete și reflectă mai ales indignarea filosofului în fața victoriei dușmanilor săi.

[88] Acest apel este menționat în opusculele sale autografe care ne-au parvenit (ἐν τῇ συντεταγμένῃ ἡμῖν ἐκκλήτῳ, fragmente publicate de G. MERCATI, *Notizie*, p. 267; cf. p. 226); se găsește la *Vat. gr.* 1111, partea IV, ff. 223–321.

[89] Κελεύεις καὶ τὴν τῶν ἡμετέρων καθεδρῶν διάθεσιν, ὡς ἂν οἱ δι᾽ἐναντίας ὑφηγοῦντο... τὴν ἐγγυτέρω καθέδραν ἡμῶν αἰτησαμένων, κατένευσας μέν, ἔδρασας δὲ πλέον οὐδέν [„Poruncești și așezarea

doar de patriarhul Constantinopolului, fără acordul celorlalte patriarhii[90], judecăți personale emise de Cantacuzino în sinod sub pretextul că el era singurul în postura de judecător imparțial între cele două tabere[91], refuzul său de a se da citire *Tomosului* pe care patriarhul Antiohiei îl publicase împotriva lui Palama în 1344[92] – cât și pe niște motive teologice. Acțiunea lui Arsenie al Tyrului a creat complicații în relațiile dintre Constantinopol și Antiohia și tulburări în sânul patriarhiei Antiohiei. Se pare că, într-adevăr, Ignatie al Antiohiei ar fi recunoscut *Tomosul* din 1351 încă din 1352[93]; la o dată anterioară anului 1358, el sau urmașul său era

---

catedrelor noastre, astfel încât și cei din partea opusă să fie introduși... cerând catedra noastră apropiată, ai încuviințat cu un sunet gutural, dar nu ai facut nimic mai mult"], fol. 229.

[90] Πρόβλημα παρ᾽ἡμῶν, ὡς οἶσθα, προβέβηται καὶ πεῦσις, εἰ ὅλως ἔξεστι τῷ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχῃ περὶ δόγματος μήπω κινηθέντος ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας μόνῳ μετὰ τῆς περὶ αὐτὸν συνόδῳ συζητεῖν καὶ ἀποφαίνεσθαι [„Problema noastră, după cum știi, este supusă cercetării, dacă este cumva posibil pentru patriarhul Constantinopolului să cerceteze și să publice decizii despre dogmele Bisericii numai cu sinodul din jurul lui"], ff. 231–231ᵛ.

[91] Προέβαλες οὖν ὡς ἡ ἐκκλησία πᾶσα, ὁ πατριάρχης φησὶ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, οἰκειούμενοι ἑαυτοῖς τὴν τοῦ θεσσαλονίκης κατηγορίαν..., ὥστε... τοῦτ᾽ ἐπήγ γες... «Ἔστω λοιπὸν θεὸς κριτὴς κἀγώ». Κἀντεῦθεν ᾇσμενος ἐπελάβου καὶ τοῦ δικαστικοῦ θρόνου [„Afirmi așadar că întreaga Biserică, adică patriarhul și arhiereii, au ajuns la un acord în privința acuzării tesaloniceanului, astfel încât poți spune: «Dumnezeu să fie ultimul judecător și cu mine.» De aceea ai luat bucuros tronul judecătoresc."], ff. 233ᵛ–234.

[92] Ἐζήτηταί τῷ κατηγορουμένῳ ἀναγνωσθῆναι τὸ προσὸν αὐτῷ δικαίωμα – οὕτω γὰρ ἔφη τὸν τόμον – ὡς δὲ καὶ ἡμῖν τὸ ἡμέτερον, τὸν τοῦ Ἀντιοχείας· κατένευσας ἀμφοῖν τὴν ἀνάγνωσιν · τοῦ ἑνὸς οὖν ἀναγνώσει δοθέντος, τὴν θατέρου ποίῳ δὴ τῷ τρόπῳ ἀπηγόρευσας ἔπειτα [„Se cerceta dacă actul de dreptate este bine cunoscut de acuzator – căci astfel spunea tomosul – ca și nouă să ni se recunoască ce este al nostru, anume tomosul din Antiohia; tu ai aprobat cu un sunet gutural recunoașterea amândurora; așadar, unul a fost recunoscut, dar celălalt într-un oarecare mod a fost respins după aceea"]; fol. 240ᵛ.

[93] GREGORAS, *Ist.*, XXVI, 11, ed. Bonn, III, 77; Gregoras nu dă numele patriarhului Antiohiei care a acceptat *Tomosul* în 1352; să fie vorba deja de un

deja în corespondență amicală cu Calist.[94] Totuși, în 1365, alegerea patriarhului Pahomie va fi contestată de antipalamiți,[95] iar în 1370, Arsenie, ales patriarh de către un grup de opozanți, avea să redacteze un proiect de *Tomos* antipalamit, fiind în cele din urmă depus.[96]

---

succesor (sau un concurent) al lui Ignatie? Istoria acestei perioade foarte tulburi a Patriarhiei orientale nu a fost încă scrisă și izvoarele lipsesc. Primul document care-l numește pe succesorul lui Ignatie, Pahomie, pare să dateze din 1365 (vezi nota următoare). De reținut totuși că alegerea acestuia a avut loc după moartea lui Ignatie și că a fost deci legitimă (τοῦ μακαρίτου ἐκείνου πατριάρχου ἡμῶν κῦρ Ἰγνατίου τὸ κοινὸν ἀποδόντος χρέος [„a acelui fericit patriarh al nostru, domn Ignatie, desemnat pentru slujirea comună"], *Scrisoarea episcopilor Antiohiei*, MIKLOSICH et MÜLLER, I, 463); într-adevăr, nu am putut ajunge la sursa informației potrivit căreia Ignatie ar fi fost, dimpotrivă, dat jos din scaun de către palamiți și că s-a dus să moară în Cipru, după ce Pahomie i-a uzurpat scaunul (C. KARALEVSKI, „Antioche", în *Dict. d'Hist. et de Geogr. eccl.*, III, col. 630); primul autor care o menționează este patriarhul ecumenic Constanțiu I, într-o scriere (Περὶ τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ πατριαρχευσάντων [*Despre patriarhii Antiohiei*]) publicată, printre Συγγραφαὶ αἱ ἐλάσσονες ale acestui ierarh, de Th. ARISTOKLÈS (Constantinopol, 1866) fiind tradus în engleză în J.M. NEALE, *A History of the Holy Eastern Church. – The Patriarchate of Antioch* (London, Oxford and Cambridge, 1872, p. 177). Le QUIEN (*Oriens christianus*, II, 766–767) nu spune nimic despre aceasta. Ignatie s-a dus într-adevăr de două ori în Cipru (vezi J. HACKETT, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London, 1901, pp. 439, 457), dar la niște date anterioare.

[94] MIKLOSICH et MÜLLER, I, 380: această scrisoare nedatată a lui Calist este în orice caz anterioară alegerii lui Pahomie, întrucât pomenește despre o călătorie a lui Arsenie al Tyrului în Antiohia (πρὸς τὴν σὴν ἁγιότητα [„către sfinția ta"], p. 381); Arsenie n-ar fi putut s-o facă în timpul lui Pahomie, a cărui alegere nu o recunoștea.

[95] MIKLOSICH et MÜLLER, I, 463–465.

[96] Vezi documentele publicate de MIKLOSICH și MÜLLER, I, 407–409, 412–413, și analiza lor, îndeosebi în ceea ce privește data, făcută de G. MERCATI, *Notizie*, pp. 214–218; cf. de asemenea o scrisoare a lui Cantacuzino, citată de același autor, *Notizie*, p. 510 (această scrisoare nu este în mod cert anterioară lui 1354, cum scrie autorul, declanșând astfel o întreagă serie de dificultăți cronologice: Cantacuzino continua într-adevăr și după intrarea în monahism să poarte titlul de βασιλεύς).

UN AL DOILEA SINOD

La câtva timp după cea de-a patra ședință, se pare că în iulie[97], s-a întrunit „un alt sinod“[98], tot în tricliniumul lui Alexis, dar fără prezența antipalamiților condamnați și majoritatea trimiși la închisoare sau arestați la domiciliu.[99] Au fost analizate rând pe rând șase întrebări:

1° Există oare în Dumnezeu o deosebire între ființă și energie (εἰ ἔστιν ἐπὶ θεοῦ θεοπρεπὴς διάκρισις οὐσίας καὶ ἐνεργείας)?
2° Dacă există o deosebire, energia aceasta este creată sau necreată?
3° Dacă această energie este necreată, cum s-ar putea evita ideea că Dumnezeu este compus (τὸ σύνθετον)?
4° S-ar putea aplica energiei termenul de „dumnezeire“, evitând însă diteismul?
5° Este oare drept și conform tradiției să se spună că ființa este superioară (ὑπερκείται) cu ceva energiei?
6° Întrucât există o participare (μετοχή) la Dumnezeu, această participare este după ființă sau după energie?[100]

La fiecare din aceste întrebări, sinodul a răspuns potrivit teologiei palamite: există într-adevăr o deosebire între ființă și energie și amândouă sunt necreate; această deosebire nu introduce „complexitatea“ în Dumnezeu, pentru că nu este vorba de două

---

[97] În unele manuscrise ale *Tomosului*, publicarea sa este datată în iulie (Τόμος ἐκτεθεὶς κατὰ μῆνα Ἰούλιον τῆς δ᾽ ἰνδικτιῶνος [„Tomos publicat în luna iulie a celui de-al patrulea indiction“]): vezi de ex. *Xeropot.* 191 (*Athon.* 2524), s. XIV, fol. 34 (LAMBROS, *Catalog*, I, p. 212) și *Patm.* 366, s. XIV, fol. 353 (SAKKELION, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, p. 166).

[98] *Tomos*, col. 732A.

[99] R. GUILLAND, *Essai*, p. 32; cf. ARSÈNE DE TYR, *Opuscules*, ed. MERCATI, p. 268; *Proiect de Tomos*, *Vat. gr.* 2335, fol. 2^v.

[100] *Tomos*, col. 732AB.

realități esențiale, ci amândouă aparțin unuia și aceluiași Dumnezeu viu, termenul θεότης este desigur aplicat energiei de către Părinți, care vorbesc și despre ființa care este „superioară" energiei; aceiași Părinți, în sfârșit, afirmă foarte limpede că ființa dumnezeiască nu este împărtășibilă, vorbind totodată despre revelația reală și existențială a vieții sau energiei dumnezeiești.[101] S-a trecut apoi la o nouă lectură a *Tomosului* din 1341, comparându-l cu scrierile lui Akindin.[102]

În sfârșit, urmând aceeași procedură ca și în iunie, chartofilaxul Amparis, consul al filosofilor, i-a întrebat pe toți membrii sinodului, clerici sau mireni, care este părerea fiecăruia; împăratul a vorbit ultimul – toți membrii adunării stând în picioare „potrivit obiceiului" – și în cuvântarea sa a tras concluziile dezbaterilor: arhiepiscopul Tesalonicului este pe deplin ortodox, iar învățătura sa este întru totul conformă cu tradiția Părinților.[103]

S-a făcut auzită de asemenea vocea monahismului athonit, ai cărui reprezentanți fuseseră invitați la sinod, dar „vitregia vremurilor" - ostilitățile dintre Genova și Veneția, noul conflict dintre Cantacuzino și Ioan al V-lea – i-a împiedicat să vină; doar doi ieromonahi au adus acordul athoniților la hotărârile sinodului și au prezentat, drept opinia generală a Sfântului Munte, tratatele redactate de Filotei și trimise la Constantinopol în ianuarie 1346.[104] Pe de altă parte, la Sf. Sofia s-a întrunit în mai multe rânduri un fel de comisie teologică pentru a examina capitole scoase din opera lui Palama și considerate eretice de adversarii săi: și de această dată, dascălul isihast a fost considerat nevinovat de toate acuzațiile care i se aduseseră.[105]

---

[101] Răspunsurile sinodului la cele șase întrebări sunt lungi și alcătuite aproape în întregime din citate patristice (PG, CL, 732C–54B).

[102] *Tomos*, col. 754C–756B.

[103] *Tomos*, col. 756D–757B.

[104] *Tomos*, col. 757CD; vezi *Infra*, p. 414; M. JUGIE identifică în mod greșit aceste scrieri ale lui Filotei cu *Tomosul aghioritic* în „Palamite (controverse)", col. 1785.

[105] *Tomos*, col. 759–760.

TOMOSUL SINODAL DIN 1351

Tomosul sinodal care ratifica toate aceste decizii și care a fost, se pare, opera lui Filotei, mitropolitul Heracleei[106], prevedea excomunicarea tuturor celor care nu acceptau palamismul ca fiind conform ortodoxiei. Redactat în iulie, acest *Tomos* a fost semnat abia în august; în data de 15 a acestei luni, de sărbătoarea Adormirii, între orele 7 și 8 dimineața, după Utrenie, împăratul Ioan Cantacuzino a intrat în Altarul Sfintei Sofia și a înmânat solemn *Tomosul sinodal*, purtând propria sa semnătură, patriarhului Calist. S-a retras apoi la locul său și a ascultat citirea acestui document de către *protecdicosul* Gheorghe Galesiotul, de către un anumit „Maxim înțeleptul“[107] și, în sfârșit, de către mitropolitul Heracleei, Filotei, care după ce a terminat de citit a comentat într-o scurtă omilie deciziile sinodale.[108]

Tânărul împărat Ioan al V-lea Paleologul, care nu se afla la Constantinopol în acele momente, a semnat *Tomosul* mai târziu, după cât se pare în februarie-martie 1352.[109] Potrivit lui Nichifor

---

[106] În prefața care precedă refutațiile sale la adresa lui Gregoras, Filotei pare să afirme că el însuși este autorul *Tomosului* (τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον τόμον ὅν μετὰ τῆς συνόδου συνεγραψάμεθα [„acel sfânt tomos pe care l-am scris împreună cu sinodul“], *Paris, gr.* 421, fol. 23), dar exprimarea sa poate fi înțeleasă ca referindu-se la un act colectiv al sinodului.

[107] Acest Maxim nu ar trebui oare identificat cu Maxim Lascaris Caloferos, fost antipalamit și corespondent al lui Akindin, care tocmai își făcuse *mea culpa* (MIKLOSICH et MÜLLER, I, 295)? Despre Maxim, vezi R.-J. LOENERTZ, *Dix-huit lettres*, pp. 140–144.

[108] Aceste informații ne sunt date de același FILOTEI (*Antiretice contra lui Gregoras*, I, PG, CLI, 781BC) și de CANTACUZINO *Ist.*, IV, 23, ed. Bonn, III, 170).

[109] R.-J. LOENERTZ, *Wann unterschrieb Johannes V. Palaiologos den Tomos Ὀοη 1351?*, *BZ*, 47 (1954), p. 116; cf. CANTACUZINO, *Ist.*, IV, 24, ed. Bonn, III, 170. Titlul de *Tomos*, așa cum se prezintă în *Patm.* 366, fol. 353 (versiune după cât se pare originală, cf. *INFRA*, p. 150, nota 116, și p. 406) menționează doar prezența lui Cantacuzino. Un anumit număr de manuscrise ale *Tomosului* nu poartă, într-adevăr, semnătura lui Ioan al V-lea; este vorba de fragmentul original al *Tomosului* publicat și studiat de FRANZ DÖLGER („Ein byzantinisches Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel: ein fragment des Tomes des Jahres 1351“,

Gregoras, tânărul împărat ar fi declarat după 1355 că a semnat *Tomosul* constrâns de Cantacuzino (ἄκων ἔγραψα βιασθεὶς ὑπ᾽αὐτοῦ..., οὐκ ἔχων ὅπως ἂν ἐκφύγοιμι τὸ τῆς ὥρας βίαιον [tăcând, l-am semnat forțat de el..., neavând cum să scap de violența momentului])[110]; Palama se ridică însă cu vehemență împotriva acestei afirmații a lui Gregoras, amintind de sentimentele personale ale lui Ioan al V-lea, întotdeauna favorabile teologiei palamite și exprimate ca atare în timpul Războiului Civil.[111] Dascălul isihast are dreptate, în sensul că Ioan al V-lea nu s-a opus niciodată în mod public învățăturii palamite, al cărei caracter

---

în: *Historiches Jahrbuch*, 72, 1953, s. 205–221) și de ALBAN DOLH (*Das Geheimnis einer byzantinischen Staatsurkunde*, Beuron, 1958), ca și de mai multe copii mai vechi: *Patm.* 366, s. XIV, fol. 368ᵛ, *Vat. gr.* 721, s. XIV, fol. 53ᵛ, *Vat. gr.* 1102, s. XIV, fol. 31, *Vat. gr.* 705, s. XIV, *Dion.* 147 (*Athon.* 3681), s. XIV, *Coisl.* 101 (anno 1445), *Laura* 1626, s. XV și *Laura* 1945; acest din urmă manuscris, copiat după precedentul și datat 1708, a servit la ediția lui PORFIRIE USPENSKI (*op. cit.*, p. 779).

[110] *Ist.*, XXX, ed. Bonn, III, 268–269.

[111] Τοῦ θειοτάτου καταψεύδεται βασιλέως, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ἑαυτοῦ καταμαρτυροῦντα, βεβαὶ τῆς τόλμης, προάγει λέγοντα... «ἄκων τὸν τόμον ἔγραψα, βιασθεὶς ὑπὸ τοῦ τὴν ἐξουσίαν ἔχοντος τηνικαῦτα, οὐκ ἔχων ὅπως ἂν ἐκφύγοιμι τὸ τῆς ὥρας βίαιον»... Ὁ βασιλεὺς... ᾧ καθάπερ ἡ τοῦ κράτους σφραγὶς ἐκ μητρικῆς νηδύος, ὡς πᾶς τις ἂν εἴποι καὶ μόνον προσιδών, οὕτω καὶ τὸ εὐσεβὲς ἔμφυτον τῇ τοῦ βασιλεύσαντος αὐτὸν Χριστοῦ χάριτι. βασιλεύς, ὃς μόνος, καίτοι μηδ᾽εἰς ἡλικίαν παραγγείλας πω μειρακίων, τῷ Βαρλαάμ εὐμενῶς ποτε προσιδεῖν οὐκ ἠνέσχετο. βασιλεύς, ὃς τοῖς περιεστῶσιν ἀνδρᾶσι, παῖς ἔτι ὤν, προσέταττεν... τοὺς ἀκινδυνιανοὺς ἐξελαύνειν τῶν βασιλείων [„spune minciuni împotriva preadumnezeiescului împărat, dar aducând el mărturie împotriva lui însuși, ferm în îndrăzneala-i, continuă zicând: «tăcând, am semnat tomosul, forțat de cel care avea puterea atunci, neavând cum să scap de violența momentului»... Împăratul... precum are pecetea puterii din pântecele mamei, ca oricine să recunoască aceasta numai uitându-se la el, astfel are și dreapta credință în sufletul său prin harul lui Hristos, care împărățește în el. Împăratul, care într-adevăr nu ajunsese la vârsta adolescenței, nu a fost educat să îi fie favorabil lui Varlaam. Împăratul, care lua decizii cu ajutorul bărbaților din jurul lui, fiind încă un copil... i-a dat afară pe akindiniști de la curtea împărătească“], *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 233-233ᵛ. Palamismul tânărului Paleolog este confirmat, așa cum am văzut, (supra, p. 120, nota 119), de către Akindin însuși.

ortodox era acceptat de către imensa majoritate a clerului și poporului. Ar fi putut dori însă să evite să se solidarizeze cu un act al cărui principal artizan fusese Cantacuzino: într-adevăr, *Tomosul sinodal de la 1351* nu era doar o decizie ecleziastică, ci un document de stat spre slava împăratului Ioan Cantacuzino. O a treia semnătură imperială va figura pe document, însoțită de un angajament solemn de a-i respecta conținutul: cea a lui Matei Cantacuzino. Această adăugare la textul inițial, datând din februarie 1354, a fost făcută cu prilejul încoronării solemne a fiului lui Ioan Cantacuzino de către patriarhul Filotei.[112]

Semnăturile episcopale sunt în număr foarte variabil, în funcție de manuscrise. Aceste variante se explică prin diferite motive. Așa cum semnalează Filotei, textul *Tomosului* a avut o foarte largă circulație[113] și a fost copiat de foarte multe ori. Pe de altă

---

[112] Vezi Pr. LEMERLE, „Le Tomos du concile de 1351 et l'horismos de Matthieu Cantacuzène", în *Revue des études byzantines*, VIII, 1950, pp. 55–64. Autorul ne dă un text critic al *horismos*-ului lui Matei după cele trei (sau mai curând două, căci Migne reproduce versiunea Combefis) ediții existente și două manuscrise (*Coisl.* 101 și *Vat. gr.* 705). Suntem în măsură să semnalăm alte două copii ale *horismos*-ului: *Dion.* 147 (*Athon* 3681), din sec. al XIV-lea, unde, ca și în *Vat. gr.* 705, textul lui Matei urmează imediat după semnătura lui Cantacuzino (cea a lui Ioan al V-lea lipsește) și o precede pe cea a episcopilor, iar *Paris, gr.* 1270 unde *horismos*-ul urmează semnăturilor episcopale, ca în ediția lui Combefis căreia i-a servit probabil de model. Alături de cele șapte manuscrise semnalate de Pr. Lemerle că nu cuprind *horismos*-ul lui Matei, putem cita și *Vindob. theol. gr.* 205 (Nessel), ale cărui semnături au fost publicate de LAMBECIUS, *Commentaria de Bibl. Caesarea Vindob.*, Vindobonae, 1672, pp. 202–205 (LAMBECIUS-KOLLAR, V, 233–234), și *Lavra* 1626. Să menționăm în sfârșit că *Dion.* 194 (*Athon.* 3728) omite toate semnăturile *Tomosului* și deci nu se alătură niciuneia din cele două grupe de mai sus.

[113] Οὐ τὴν μεγάλην ταυτηνὶ διῆλθον ἐν βραχεῖ μόνον πόλιν, καὶ ἀναγνωσκόμενοι καὶ μεταγραφόμενοι παρὰ τῶν σπουδαστῶν τοῦ λόγου τῆς εὐσεβείας, μᾶλλον δὲ καὶ τῶν ἀντιθέτων αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ μέχρι τῆς ὑπερορίας τρέχοντες ὀξέως, προῆλθον θεσσαλονίκην τε καὶ Ἄθω τὸ ἱερὸν καὶ τὰς ἑξῆς νήσους τε καὶ πόλεις διαλαβόντες [„Nu au trecut numai prin acest mare oraș în scurt timp, ci au fost citite și copiate de către cei mai silitori în cuvintele credinței, și mai ales de cei care le stau împotrivă, dar au alergat chiar și până în cea mai îndepărtată străinătate, ajungând mai întâi la Tesalonic și la Athosul

parte, noii mitropoliți, în momentul hirotonirii lor la Constantinopol, își puneau semnătura pe *Tomos* sau îl semnau în eparhia lor.[114] Alți ierarhi, după ce au asistat la deliberări, au lipsit în ziua semnării solemne, din august.[115] Conform listei de semnături episcopale considerate ca fiind cea mai veche[116], în august au semnat

---

cel sfânt și s-au înstăpânit și pe celelalte insule și orașe"], *Antiretice contra lui Gregoras*, I, PG, CLI, 781CD.

[114] *Vatic. gr.* 421, fol. 53ᵛ constituie un exemplu de semnătură la Constantinopol: într-adevăr, în continuarea semnăturilor se citește o autentificare urmată de o nouă semnătură autografă (Τὸ παρὸν ἴσον ἀντιβληθὲν καὶ κατὰ πάντα εὑρεθὲν ἐξισάζων τῷ πρωτοτυπῷ αὐτοῦ, ὑπεγράφη καὶ παρ᾽ἡμῶν. Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Σωζοπόλεως, ὑπέρτιμος καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ Ῥόδου Νεῖλος [„Prezentul exemplar adus și întru totul egal cu prototipul său a fost semnat și de către noi. Nil, smeritul mitropolit al Sozopolei, preacinstit și având reședința în Rhodos"]). Palama semnalează, pe de altă parte, după 1355, că *Tomosul* a fost semnat de trei patriarhi, printre care patriarhul Ierusalimului, Lazăr, ceilalți doi fiind probabil Calist și Filotei, acesta din urmă semnând *Tomosul* în calitate de mitropolit al Heracleei. Existau așadar copii care purtau semnătura lui Lazăr, dar ele nu s-au păstrat (Τρισὶ δὲ πατριάρχαις ἐπεσφραγίσθη, ὧν τὸν ἕνα καὶ μαρτυρικῷ φάσιν ἐν Ἱεροσολύμοις τέλει κατακλεῖσαι τὸν βίον [„A fost semnat de trei patriarhi, dintre care se spune că unul și-a încheiat viața cu moarte martirică în Ierusalim"], *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 233ᵛ).

[115] Este cazul, după cât se pare, al lui Eusebiu al Sugdeei, a cărui prezență la sinod este semnalată (PG, CLI, 721A), dar a cărui semnătură este adăugată de o altă mână în *Vat. gr.* 705, fol. 185 (ὁ Σουγδαίας καὶ ὑπέρτιμος βέβαιων ὑπέγραψα [„al Sugdeei preacinstit, confirmând, am semnat"]) și se regăsește la locul său ierarhic în copiile posterioare (PG, CLI, 762B). Acestea semnalează și ele alți întârziați (*ibid.*, col. 763BC).

[116] *Patm.* 366 prezintă într-adevăr mai multe semne de vechime: a) nu comportă semnătura lui Ioan al V-lea, nici a lui Matei, doar Cantacuzino este menționat în titlu (cf. *Infra*, p. 406): originalul după care a fost copiat trebuie că datează așadar din 1351. b) Lista semnăturilor episcopale este cea mai scurtă pe care am consultat-o și coincide, cu trei excepții, cu lista mitropoliților prezenți la sinod (îi omite cu bună știință pe episcopii sufragani și pe mitropoliții care au trimis procuri): aceste trei excepții care figurează în lista de prezență (PG, CLI, 720D-721A), dar nu și în semnăturile de la *Patm.* 366, sunt mitropoliții Amasiei, Pontoheracleei și Examiliului (ὁ Ἐξαντιδίου este o lectură greșită a lui Combefis:

Tomosul douăzeci și doi de mitropoliți; copiile ulterioare poartă patruzeci de semnături episcopale, la care se adaugă cele ale funcționarilor ecleziastici de la Biserica Mare.[117] În ceea ce-l privește pe Palama, el scria în 1358 că la acea dată *Tomosul* fusese semnat deja de „mai mult de cincizeci de arhiepiscopi"[118].

Sinodul de la 1351 a fost actul cel mai solemn prin care Biserica Ortodoxă a confirmat învățătura lui Grigorie Palama. Deși nu a fost propriu-zis un sinod ecumenic, ci un sinod al episcopatului din Patriarhia Constantinopolului, deciziile sale au fost totuși acceptate în cursul sec. al XIV-lea de către ansamblul Bisericii răsăritene. În 1360, de pildă, un sinod al Bisericii bulgare, întrunit la Târnovo, a confirmat, la îndemnul sfântului Teodosie, ucenicul lui Grigorie Sinaitul, condamnarea lui Varlaam și a lui Akindin.[119]

---

cf. KARMIRIS, *ed. cit.*, p. 315; PORFIRIE USPENSKI, *ed. cit.*, p. 744); or, putem afirma cu certitudine că mitropoliții Amasiei și Examiliului au fost în întârziere pentru semnături, căci numele lor lipsesc din mai multe copii mai vechi: *Vat. gr.* 721, *Vat. gr.* 1102, *Vat. gr.* 705, *Lavra* 1626 (și copia sa, *Lavra* 1945; cf. ed. PORFIRIE USPENKI., pp. 779–780), *Coisl.* 100 și 101. Lipsa lui Metodie al Pontoheracleei ar fi deci singura dificultate dacă nu s-ar putea lesne explica fie printr-o omisiune a copistului, fie prin absența, foarte posibilă, a numelui acestui ierarh din originalul după care a fost copiat *Patm.* 366. c) Manuscrisul cuprinde autografele lui Filotei al Selymbriei, un contemporan al evenimentelor și autor probabil al autentificării nesemnate care urmează după semnături (fol. 368^{v}).

[117] Interesul pe care l-ar prezenta o ediție critică a *Tomosului* – document esențial, care furnizează o mare cantitate de informații privind procedura sinodală a bizantinilor din sec. al XIV-lea și care a avut și continuă să aibă o mare autoritate în Biserica Ortodoxă – a fost subliniat de mai mulți autori care au întreprins lucrări pregătitoare în vederea unei astfel de ediții (P. LEMERLE, F. DOLGER, R.-J. LOENERTZ). Aceasta ar necesita examinarea atentă a unui mare număr de manuscrise a căror listă preliminară o redăm aici (vezi *Infra*, pp. 406–407). În ceea ce privește semnăturile episcopale, o abordare însoțită de un valoros studiu geografic și prosopografic a fost efectuată de E. HONIGMANN, „Die unterschriften des Tomos des Jahres 1351", *BZ*, 47 (1954), pp. 104–115.

[118] Ἀρχιεπισκόποις δὲ πλεῖν ἢ πεντήκοντα , *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 233^{v}.

[119] P. SYRKU, *K istorii ispravlenija knig v Bolgarii, I, Vremja i žizn patriarcha Evthymija Ternovskago*, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 268–270.

OPOZANTII

Cu toate acestea, opoziție a existat, de exemplu din partea mitropolitului Teognost al Kievului, un grec originar din Constantinopol și prieten cu Nichifor Gregoras.[120] Dar Teognost a murit la 11 martie 1353[121] și a fost înlocuit de rusul Alexei; acesta, învestit în 1354 la Constantinopol de către patriarhul Filotei, a subscris fără îndoială la deciziile sinodale.[122] Consecințele apelului lui Arsenie al Tyrului au fost mai durabile: până în 1370 cel puțin, un grup de clerici ai Patriarhiei Antiohiei s-au opus ansamblului Bisericii Bizantine. Insula Cipru, aflată sub suveranitatea Lusignanilor, a constituit multă vreme un refugiu pentru mulți antipalamiți.[123] Cantacuzino, după abdicarea sa, avea să scrie unui episcop al Ciprului, demonstrându-i caracterul ortodox al palamismului și respingând argumentele akindiniștilor.[124] Iar teologii latini au aflat puținul pe care-l știau despre palamism prin intermediul refugiaților antipalamiți din Cipru – printre care se afla și Ioan Kyparissiotis, convertit la catolicism în cele din urmă și devenit teolog tomist – ca și prin cel al umaniștilor, ca Dimitrie Kydones, asupra cărora Apusul exercita o mare atracție culturală și politică.

Ultimul act oficial prin care Biserica Ortodoxă a canonizat învățătura dascălului isihast a fost includerea sa în *Synodiconul*

---

[120] *Ist.*, XXVI, 47-48, ed. Bonn, III, 113–115.

[121] Vezi E. GOLUBINSKI, *Istorija Russkoj Cerkvi*, II, 1, Moscova, 1900, p. 170; vezi și comentariile autorului asupra opiniei exprimate de Gregoras în legătură cu antipalamismul lui Teognost.

[122] MIKLOSICH et MULLER, I, 336–340.

[123] Acolo s-a refugiat un mitropolit akindinist, Chiril al Sidelor, dezaprobat de clerul său și depus de către sinod în jurul anului 1359 (MIKLOSICH et MULLER, I, 399–407, 409–410). Iachint al Tesalonicului era cipriot și avea probabil prieteni acolo, în fruntea cărora se afla desigur George Lapithes, antipalamit convins. De menționat că legături strânse par a fi existat între Cipru și grupul lui Arsenie al Tyrului.

[124] *Vatop.* 434, ff. 1–9; *Laura* 1626, ff. 772v–773v; vezi J. DARROUZÈS, „Notes pour servir à l'histoire de Chypre", în Κυπριακαὶ Σπουδαί, XX, 1956 (apărut în 1957), pp. 38, 60.

Ortodoxiei. Anatematismele împotriva antipalamiților, care se mai află și astăzi în *Triodul* liturgic, au fost rostite pentru întâia oară în prima duminică din Postul Mare al anului 1352[125]: sunt în număr de șase și erau urmate de șase aclamații de „veșnică pomenire“[126] a tuturor celor care au luptat pentru ortodoxie împotriva varlaamiților; printre acești eroi ai dreptei credințe, locul de frunte îi revine lui Andronic al III-lea: Ἀνδρονίκου τοῦ ἀοιδίμου καὶ μακαρίτου βασιλέως ἡμῶν τοῦ Παλαιολόγου, τοῦ τὴν προτέραν κατὰ Βαρλαὰμ συγκροτήσαντος

[125] Porfirie Uspenski a presupus că un sinod special a fost întrunit în iulie 1352 pentru a ratifica modificarea textului *Synodiconului*, pornind de la o însemnare care, în *Kutl*. 33 (*Athon*. 3102), s. XIV, însoțește textul adaosului palamit: τὰ κατὰ μῆνα ἰούλιον τῆς πέμπτης ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ ἑξηκοστοῦ ἔτους λαληθέντα καὶ πραχθέντα παρὰ τῆς θείας καὶ ἱερᾶς συνόδου τῆς συγκροτηθείσης κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου καὶ τῶν ὁμοφρόνων ἐκείνοις ἐν τῷ θεοφρουρήτῳ παλατίῳ τῶν ἱερῶν Βλαχερνῶν ἔνδον τοῦ μεγάλου τρικλινίου τοῦ λεγομένου Ἀλεξιακοῦ [„cele discutate și decise de dumnezeiescul și sfântul sinod cel convocat împotriva lui Barlaam și a lui Akindin și a celor care cugetă ca ei, în luna iulie a celui de-al cincilea indiction al anului 6860, în de Dumnezeu păzitul palat al sfintelor Vlaherne, în interiorul marelui tricliniu numit Alexiakos“] (PORFIRIE USPENSKI, *op. cit.*, p. 260, 781; cf. LAMBROS, *Catalog*, I, 277); această însemnare vorbește evident despre sinodul de la 1351 și reproduce parțial titlul *Tomosului*; anul pe care-l menționează (6860) corespunde anului 1351; cât despre indiction, este greșit: cel de-al cincilea indiction a început de fapt în septembrie 1351. Greșeala se explică poate prin faptul că anatematismele au fost citite pentru prima oară în primăvara lui 1352, al 5-lea indiction. Eroarea lui Porfirie Uspenski este preluată de Th. Uspenski (*Istorija vizantijskoj obrazovannosti*, p. 361) și de M. Jugie (*Palamite, controverse*, col. 1792). Însemnarea ne permite să afirmăm că interpolarea *Synodiconului* a avut loc imediat după sinodul de la 1351. Palama menționează în două rânduri anatematismele din *Synodicon* într-o scriere datând din jurul anului 1356 (*Contra lui Gregoras*, I, *Coisl*. 100, ff. 235, 236^{v}).

[126] Astăzi aceste aclamații de αἰωνίας μνήμης [„veșnică pomenire“] sunt în număr de șapte; într-adevăr, o aclamație a fost adăugată după moartea (1359) și canonizarea (1368) lui Grigorie Palama, spre pomenirea marelui isihast; i s-a acordat locul al doilea; cea de-a treia dintre actualele aclamații venea după prima (πάντων τῶν... συναγωνισαμένων τῷ ἀοιδίμῳ τούτῳ βασιλεῖ [„dintre toți cei care au luptat împreună... acestui lăudat împărat“]: este vorba despre Andronic al III-lea menționat în prima aclamație).

σύνοδον... [„Andronic Paleologul, împăratul nostru cel vrednic de laudă și slăvit, cel care a convocat primul sinod împotriva lui Varlaam“][127]. Sinodul de la 1341 rămânea așadar martorul prin excelență al triumfului palamit, iar tot ceea ce fusese făcut în perioada tulbure care a urmat nu era considerat decât o confirmare a sinodului ținut de către împărat, a cărui legitimitate era incontestabilă. Andronic este deci singurul suveran preamărit în partea „palamită“ a Synodiconului.

Cu excepția dușmanilor săi personali, Cantacuzino nu pare a-și fi tratat adversarii cu prea multă severitate. Episcopii condamnați și-au sfârșit zilele în capitală: Iosif al Ganosului în propria sa casă, Neofit de Filipi în mănăstirea Sf. Vasile, unde fusese închis și Ioan Calecas, Macarie de Serres, într-o mănăstire închinată Maicii Domnului[128], Matei al Efesului a fost probabil lăsat în libertate.[129] În afară de câțiva indivizi izolați, grupați în jurul lui Nichifor Gregoras[130], nu se mai opunea nimeni palamismului în sânul Bisericii din Bizanț.

---

[127] *Triodul*, ed. Veneția, 1891, pp. 140–143; cf. PORFIRIE USPENSKI, *op. cit.*, pp. 781–785; TH. USPENSKI, *Sinodik*, pp. 30–40.

[128] Iosif Kalothetis face aceste precizări (*Angel. gr.* 66, fol. 199v) pentru a respinge afirmațiile lui Gregoras, în cartea XXX a *Istoriei* sale, potrivit cărora unii episcopi antipalamiți ar fi murit în închisoare sau în exil.

[129] Kalothetis afirmă că niciun alt episcop în afară de cei trei pe care-i menționase și de Ioan Calecas nu au suferit vreo persecuție.

[130] Teodor Dexios, care-l susținuse pe Gregoras în 1351, se separase de ceilalți antipalamiți. Filotei al Selymbriei, în *Dialogul* său, îl prezintă drept un moderat, favorabil mai curând lui Palama (*Patm.* 366, ff. 393–393v, 395); nu-l menționează decât o singură dată printre antipalamiți, după Gregoras, dar acest pasaj este tăiat în manuscrisul autograf al *Dialogului* (fol. 400v). O scriere recent publicată a lui Isaac Argyros îl arată pe Dexios în conflict cu antipalamiții pe tema luminii taborice; cu toate acestea, nu adoptă palamismul (vezi F. CANOAL, „Argiro contra Dexio“, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 90–94). Sunt de înțeles astfel ezitările lui Filotei al Selymbriei de a-l așeza pe Dexios într-una din cele două tabere.

Capitolul al șaselea

ANII DIN URMĂ

Noul triumf obținut la Constantinopol în 1351 nu a însemnat și sfârșitul necazurilor pentru dascălul isihast. După ce a înfruntat o furtună puternică pe mare în drumul său de la Constantinopol la Tesalonic, i-a fost încă o dată refuzată intrarea în orașul său episcopal. Ioan al V-lea Paleologul, care se afla acolo sub patronajul sevastokratorului Andronic Asan, bunicul soției sale și socrul lui Cantacuzino, profitase de o absență a tutorelui său pentru a încerca să se elibereze de supravegherea în care era ținut. În acest scop, începuse deja negocieri cu *kral*-ul sârb Ștefan Dușan. Așa că sosirea unui arhiepiscop a cărui fidelitate față de împărat era notorie nu-i era deloc folositoare pentru proiectele sale. Ca și în 1347, Palama a trebuit să se ducă la Athos și să aștepte acolo trei luni până când împărăteasa Ana, venită de la Constantinopol, l-a îndepărtat pentru moment pe fiul său de la calea pe care apucase[1].

---

[1] Filotei, *Encomion*, col. 623–624; cf. Cantacuzino, *Ist.*, IV, 27, ed. Bonn, III, 208–209,

GRIGORIE PALAMA, PĂSTOR

Instalat în scaun în toamna lui 1351, Grigorie s-a dedicat propovăduirii și administrării eparhiei sale. Acest monah auster, acest polemist neobosit se arată a fi și un păstor plin de râvnă; preocupat de nevoile duhovnicești și materiale ale Bisericii sale, el caută să reinstaureze pacea și dreptatea după anii tulburi ai Războiului Civil și ai revoltei zeloților. Căci situația, pe drept cuvânt, nu era deloc strălucită. Arhiepiscopul, care condamnase în 1347 excesele zeloților, îi atacă acum pe cei bogați, ieșiți victorioși din Războiul Civil: „Singura noastră faimă, exclamă el, vine din faptul că ne învinovățim unii pe alții și că-i batjocorim pe săraci... Și chiar dacă ne prefacem că pentru o clipă domnește între noi o pace aparentă, noi, cei puternici, sporim și mai mult constrângerea făcută celor sărmani, punând dări și mai împovărătoare celor care muncesc cu mâinile lor. Ce soldat se mulțumește cu solda sa? Ce magistrat nu se dedă hoției?... Iată de ce săracii strigă împotriva voastră a tuturor, împotriva celor suspuși, a celor care vă stau în preajmă, a militarilor și celor care vă slujesc! Ei nu mai pot să îndure felul nemilos și neomenos al perceptorilor, violențele și nedreptățile necontenite la care îi supuneți, pentru că sunteți mai puternici decât cei care lucrează pământul; valul nedreptății i-a ajuns chiar și pe monahi."[2]

Este evident că, rostind astfel de cuvinte, arhiepiscopul Tesalonicului se ridică mai presus de disputele partizane care-i sfâșie patria și caută să combată cauzele înseși ale insurecției de la Tesalonic. Este departe de a se identifica, așa cum s-a putut scrie despre el, cu cauza celor „puternici" care caută să-și refacă averile pierdute în Războiul Civil.

---

[2] *Om.* 63, ed. OIKONOMOS, pp. 287–288.

NOI DIFICULTĂȚI POLITICE

În toamna lui 1352[3], Palama are prima criză gravă a bolii care avea să-l răpească șapte ani mai târziu. De abia ridicat din patul de suferință, primește o nouă misiune politică. Tesalonicul slujea într-adevăr drept reședință împăratului Ioan al V-lea; din 1351, alături de el se afla și mama sa, Ana, iar Palama era zilnic în legătură cu Curtea, care-l ținuse prizonier timp de mai bine de patru ani la Constantinopol. Ioan al V-lea reîncepuse războiul civil împotriva lui Cantacuzino; în primăvara lui 1353, a suferit un șir de înfrângeri care au dus la încoronarea lui Matei Cantacuzino la Constantinopol, el fiind nevoit să se retragă la Tenedos; acolo a sosit în curând și patriarhul Calist, depus din treaptă pentru că refuzase să-l încoroneze pe Matei și înlocuit cu Filotei[4]. Față de Palama, Ioan al V-lea și anturajul său adoptaseră o atitudine corectă[5], iar arhiepiscopul, la rândul său, nu pare să se fi amestecat din proprie inițiativă în noile peripeții ale luptei dintre Paleologi și Cantacuzini. La începutul anului 1354, tânărul împărat – poate la sfatul mamei sale, Ana, rămasă la Tesalonic – i s-a adresat pentru a-i cere să-l împace cu dușmanul său.[6] Personalitatea lui Palama era foarte indicată pentru această însărcinare: fost partizan al lui Cantacuzino, dar susținător al cauzei celor sărmani care

---

[3] FILOTEI, *Encomion*, col. 625D.

[4] CANTACUZINO, *Ist.*, IV, 37, ed. Bonn, III, 275.

[5] Palama respinge afirmațiile lui Gregoras potrivit cărora Ioan al V-lea ar fi fost antipalamit; tânărul împărat recunoștea pe deplin autoritatea arhiepiscopului Tesalonicului (Τῇ μὲν Θεσσαλονίκῃ παρών, ἐνδημοῦντος καὶ τοῦ ἱερωτάτου τῆς Θεσσαλονίκης ἀρχιεράρχου, τοῦ Παλαμᾶ τούτου, τοῖς ἐκεῖ καὶ λειτουργοῦντος θεῷ καὶ ἁγιάζοντος ἅπαντας, πολλάκις καὶ αὐτὸς συνεκκλησιάζων ὁ βασιλεύς, τῶν ἁγιαζομένων ὁ πρῶτος ἦν [„Aflându-se în Tesalonic, locuind acolo și preasfântul arhierarh al Tesalonicului, acest Palama, care aducea slujbă sfântă lui Dumnezeu și sfințea toate pentru cei de acolo, de multe ori venind în biserică și împăratul, era primul dintre cei sfințiți“], *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.*, 100, fol. 235–235v).

[6] FILOTEI, *Encomion*, col. 626A.

doreau întoarcerea lui Ioan al V-lea, el era totodată părintele duhovnicesc recunoscut al celor doi patriarhi care-și disputau tronul constantinopolitan, Calist și Filotei. Pe de altă parte, întreaga sa activitate politică și tema favorită a predicilor sale era restabilirea păcii în sânul imperiului.

PRIZONIER AL TURCILOR

Adus de la Tesalonic la Tenedos într-o triremă imperială pusă la dispoziția sa[7], Palama a primit acolo instrucțiunile împăratului și a așteptat încheierea cutremurului din ziua de 2 martie 1354. Continuându-și drumul către capitală și nevoit din pricina vântului să acosteze în apropiere de Gallipoli, a avut surpriza să dea de turci, care, profitând de cutremur, ocupaseră orașul.[8] Și astfel, în existența și așa destul de zbuciumată a dascălului isihast, s-a înscris un nou episod, cel al unei îndelungate șederi în Asia Mică, sub ocupație musulmană. Căci turcii l-au luat, într-adevăr, prizonier pe arhiepiscopul Tesalonicului cu întreaga sa suită, care cuprindea un chartofilax – probabil cel al mitropoliei din Tesalonic – doi ieromonahi, Iosif și Gherasim, și un anumit Constas (Constant) Calamaris[9].

Palama ne descrie el însuși șederea sa la turci: ne-au rămas, într-adevăr, două scrisori pe care le-a scris în captivitate și relatarea amănunțită a unei discuții teologice pe care a purtat-o acolo. Aceste documente prezintă un interes istoric de prim rang și ar merita un studiu detaliat, care de altfel a și fost recent inițiat.[10]

---

[7] PALAMA, *Epistolă către Biserica sa*, ed. DYOBONNIOTIS, p. 8.

[8] *Ibid.*, pp. 8–9; data propusă de G. Georgiades Arnakis pentru cucerirea orașului Gallipoli (martie 1355: *Byzantion*, XXII, 1952, pp. 310–312) este inacceptabilă (G. OSTROGORSKI, *Histoire*, p. 553, n. 1).

[9] PALAMA, ibid., p. 14.

[10] G. GEORGIADES ARNAKIS, „Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources“, în *Speculum*, XXVI, 1951, pp. 104–108; cf. P. WITTEK, 'Χιόνες', în *Byzantion*, XXI, 2, 1951, pp. 421–423.

Ceea ce surprinde de la bun început este imaginea destul de favorabilă pe care dascălul isihast o înfățișează despre viața creștinilor sub jugul turcesc și atitudinea relativ pozitivă pe care o adoptă față de turci. Această atitudine contrastează cu cea a multora dintre contemporanii săi: Matei al Efesului, rostindu-și rugăciunea de întronizare, nu poate decât să se plângă de ocupația „barbară“ și să spere în revenirea Imperiului Roman,[11] iar Nichifor Gregoras, relatând captivitatea lui Palama, exagerează în mod vădit insultele la care a fost supus, interpretându-le drept o pedeapsă cerească trimisă dascălului isihast pentru că a sprijinit politica pro-turcească a lui Cantacuzino.[12] În realitate, și Palama îi consideră pe ocupanți drept „cei mai barbari dintre barbari“, dar captivitatea i se pare providențială pentru că îi dă prilejul să le propovăduiască Evanghelia.[13] Această preocupare misionară se regăsește și în cele două relatări ale lui Filotei cu privire la captivitatea arhiepiscopului.[14] Palama nu pomenește nicăieri de posibilitatea unei recuceriri bizantine în Asia Mică, ba dimpotrivă, consideră firească victoria islamului: „Acest popor nelegiuit se laudă ca și cum ar fi obținut victoria împotriva romanilor grație iubirii sale pentru Dumnezeu, nesocotind faptul că lumea aceasta zace în păcat și că cei răi stăpânesc cea mai mare parte din ea...; iată de ce până în vremea lui Constantin... închinătorii la idoli au deținut aproape mereu puterea asupra acestei lumi“[15]. Spre deosebire de

---

[11] Ed. MAX. TREU, *Matthaios*, pp. 51–52; cf. *Lettre* τῷ ἀναμνήσεων λογαρᾷ περὶ τῶν κατ' Ἔφεσον συμβεβηκότων ἡμῖν [*Scrisoare către Logara, spre amintirea a ceea ce ni s-a întâmplat în Efes*], ibid., pp. 53–56.

[12] *Ist.*, XXIX, ed. Bonn, III, 227–229.

[13] Δοκεῖ γάρ μοι διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης φανεροῦσθαι τὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ... καὶ αὐτοῖς τοῖς πάντων βαρβάρων βαρβαρικωτάτοις [„Mi se pare că prin această rânduire se arată cele ale lui Iisus Hristos, Domnul nostru... și celor mai barbari dintre toți barbarii“], *Epistolă către Biserica sa*, p. 8.

[14] *Encomion*, col. 626BC; *Antiretic*, XII, PG, CLI, col. 1130C–1131C.

[15] Μεγαλαυχοῦσι γὰρ τὸ δυσσεβὲς τοῦτο γένος ὡς ὑπὸ τῆς σφῶν θεοφιλίας ἐπικρατοῦντες Ῥωμαίων ἀγνοοῦντες ὡς ὁ κόσμος οὗτος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται καὶ τούτου τὸ πλέον ἔχουσιν οἱ κακοί..., διὸ καὶ τὸν μέχρι Κωνσταντίνου... πάντα χρόνον εἰδωλολάτραι μικροῦ τὸ κράτος εἶχον τῆς οἰκουμένης, *Epistolă către Biserica sa*, p. 10.

umaniști, care erau adesea gata să jertfească orice – chiar și credința ortodoxă – pentru salvarea imperiului, arhiepiscopul Tesalonicului, fără a dori, desigur, victoria barbarilor, nu consideră câtuși de puțin că aceasta ar trebui să pună punct istoriei creștinismului: el descrie viața creștinilor sub jugul turcesc și le descoperă noi responsabilități, înlesnite de marea toleranță a ocupanților. Această atitudine nu era de altfel caracteristică doar lui Palama, ci pare a fi fost foarte răspândită printre isihaștii sec. al XIV-lea. Patriarhul Filotei povestește, de pildă, că Sfântul Sava de la Vatopedu, în călătoria sa în Siria și Palestina, s-a bucurat de multă cinstire din partea musulmanilor și a avut întrevederi amicale cu unul dintre conducătorii acestora.[16] Toleranța islamului față de creștinii ortodocși contrastează puternic, în ochii lui Filotei, cu persecuțiile la care sunt supuși aceștia din partea latinilor în Cipru.[17] Această atitudine față de islam a cel puțin unei părți dintre monahii bizantini stârnea indignarea adversarilor acestora: „Nădăjduiți în invazia ismaeliților, scria Akindin, și preaslăviți cu toată ardoarea obiceiurile persanilor (termenul bizantin folosit de obicei pentru a-i desemna pe turci), cu condiția ca nimeni să nu vă contrazică și să nu mai lupte pentru apărarea evlaviei."[18] Se văd clar consecințele incalculabile ale acestor idei, care aveau să capete tot mai mult credit în societatea bizantină.

NEPOTUL LUI ORHAN

Palama și tovarășii săi au călătorit din oraș în oraș sub paza unor paznici cumsecade care le îngăduiau, prin orașele pe unde treceau, să poposească la compatrioții lor. Nu au fost supuși unor lipsuri

---

[16] *Viața lui Sava*, pp. 264, 285–286.

[17] *Ibid.*, pp. 220–243.

[18] Τὴν Ἰσμαηλιτῶν ἔφοδον ἐπικαλεῖσθε καὶ τὰ τῶν Περσῶν ἤθη ἐκθύμως ἄγαν ἀποσεμνύνετε, ἵν' ὑμῖν οὐδεὶς ὁ ἀντιλέξων εἴη καὶ τῆς εὐσεβείας ὑπερμαχήσων καὶ προστησόμενος, *Contra lui Palama* VII, *Monac. gr.* 223, fol. 357v.

decât pe parcursul drumului. Au vizitat astfel Lampsakos, Pegai, Brussa și Niceea.[19] Pretutindeni, creștinii îi întâmpinau cu bucurie. La Lampsakos au avut primele discuții teologice cu musulmani; la Pegai, unde au stat trei luni, au fost oaspeții unui „eteriarh" pe nume Mavrozumis și au participat la viața bisericească locală, relativ înfloritoare. După o scurtă ședere la Brussa, au fost duși, în iunie 1354, la reședința de vară a emirului Orhan, nu departe de oraș; acolo au făcut cunoștință cu nepotul emirului, Ismael, un tânăr pe care Palama îl înfățișează ca pe o persoană demnă de simpatie; au mâncat împreună și au avut cu el o discuție teologică în care s-a manifestat spiritul tolerant al principelui turc. Prizonierii au avut de asemenea prilejul de a vizita reședința ambasadorilor imperiali, care le-au dat bani. Un medic grec, Taronitis, care locuia la Niceea, dar fusese chemat la Brussa pentru a-l trata pe Orhan de o boală de ficat, a intervenit în favoarea lor și a obținut să fie mutați la Niceea. Înainte de a părăsi curtea emirului, Palama a avut o lungă convorbire, în prezența lui Taronitis, cu niște persoane pe care el le numește „Χίονες"[20].

„CHIONII"

Această convorbire, despre care avem o relatare amănunțită redactată de medic, este interesantă din multe privințe. S-a purtat la inițiativa emirului, surprins de argumentele teologice pe care Palama

---

[19] A se vedea analiza lui G.G. ARNAKIS la *Epistola către Biserica sa* a lui Palama (*Speculum*, XXVI, 1951, pp. 104–118).

[20] Filotei, într-un pasaj din *Encomion* omis din textul tipărit (*Coisl.* 98, fol. 264^v; cf. PG, CLI, 626B), afirmă că *Dialogul* cu Chionii a avut loc la Niceea, unde Orhan și-ar fi avut de asemenea reședința. Se pare că patriarhul a interpretat greșit un pasaj din epistola lui Grigorie către Biserica sa (ed. DYOBOUNIOTIS, p. 13) în care acesta vorbește despre călătoria sa la Niceea înainte de a relata episodul cu Chionii. În ceea ce-l privește pe Orhan, Palama spune într-adevăr, explicit, că acesta se afla la reședința sa de vară, din apropiere de Brussa (p. 12) și că emirul însuși a provocat discuția cu Chionii; a fost chiar vorba ca întrunirea să aibă loc în prezența sa (TARONITIS, ed. SAKKELION, p. 240). Așadar, evenimentele au avut loc lângă Brussa.

le prezentase nepotului său și dornic să-i opună niște interlocutori pe măsură.[21] Odată sosiți, Chionii încearcă să-i convingă pe Taronitis, pe Palama și pe emir să-i scutească de obligația de a discuta cu arhiepiscopul; n-au reușit, ci au obținut doar ca discuția să se poarte fără prezența emirului însuși[22], acesta mulțumindu-se doar să numească delegați care să prezideze întrunirea în numele său.

Prima întrebare care se pune în fața acestor mărturii este cea a identității acestor Chioni. Recent au fost identificați fie cu un sindicat de marinari (*Al-Akhiyan*), care ar fi avut activități religioase[23], fie cu dascăli ai credinței musulmane (*akhond* sau *khoja*)[24]. De fapt, era de ajuns o raportare la textul lui Taronitis pentru a evita aceste ipoteze destul de surprinzătoare. Iată prima cuvântare a Chionilor în fața lui Palama, așa cum este relatată de medic: „Am auzit cele zece cuvinte pe care Moise le-a adus (de pe munte), scrise pe tăblițe de piatră, și am aflat că turcii țin foarte mult la ele; așa că am renunțat la părerile anterioare, ne-am îndreptat către ei și am devenit și noi turci“[25]. Așadar, Chionii nu sunt turci din naștere,

[21] «Ἔχω πάλιν» ὁ Ἀμηρᾶς εἰπὼν «σοφοὺς καὶ ἐλλογίμους κἀγώ, οἵτινες αὐτῷ διαλέξονται»· πάραυτα πέμπει μεταστελλομένους Χιόνας [„Căci am și eu, spune Ameras, oameni învățați și pricepuți în cuvânt, care vor avea o dispută cu tine; imediat trimite (ordin) să fie aduși Chionii“], *Epistolă către Biserica sa*, p. 14.

[22] Ed. SAKKELION, p. 240.

[23] „A craftsmen's union established along socialistic lines or a political body serving as the main prop of the Turkish emirates in Asia Minor... Its significance as a militant religious group has not been recognised to the extent it deserves“ (G.G. ARNAKIS, *Speculum*, XXVI, pp. 113–114).

[24] P. WITTEK, *Byzantion*, XXI, 2, pp. 421–423; această ultimă identificare datează de la DU CANGE (*Glossarium*, p. 1752, termenul *χιονάδης*).

[25] Ἐμεῖς ἠκούσαμεν δέκα λόγους οὓς γεγραμμένους κατήγαγεν ὁ Μωύσης ἐν πλαξὶ λιθίναις καὶ οἴδαμεν ὅτι ἐκείνους κρατοῦσιν οἱ Τοῦρκοι καὶ ἀφήκαμεν ἅπερ ἐρρονοῦμεν πρότερον καὶ ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς καὶ ἐγενόμεθα καὶ ἡμεῖς Τοῦρκοι, TARONITIS, *Dialogue*, ed. SAKKELION, p. 241; contradicția care există între acest text și identificarea Chionilor cu „dascăli ai credinței musulmane“ de către DU CANGE, nu i-a scăpat Pr. D. STĂNILOAE (*op. cit.*, p. 231, n. 3).

ci și-au părăsit vechea credință pentru a afla în legea mozaică o cale de a se apropia de cuceritori. Răspunsul lui Palama este la fel de limpede: „Acești oameni, după ceea ce am auzit despre ei și după ceea ce spun și ei aici, sunt în mod vădit evrei, și nu turci; or, eu acum nu propovăduiesc evreilor“[26]. Chionii nu sunt totuși evrei din naștere, din moment ce „și-au părăsit vechea credință“ pentru a adopta legea lui Moise. Cu o mică deosebire de transcriere, aceștia apar și într-un document anterior cu douăzeci de ani captivității lui Palama: un „Χιόνιος“ și „frații săi“ sunt trimiși în judecată la Tesalonic pentru că s-au lepădat de dreapta credință și au trecut la iudaism.[27] Nu încape deci nicio îndoială că este vorba de creștini convertiți, și așa îi și numește Filotei: „Palama a purtat un dialog cu Chionii, trădători ai creștinismului“[28]. Iată cum se explică stingherea acestora de a discuta cu compatrioții lor în fața emirului: într-o întrunire „în familie“ puteau să-și explice mai lesne situația! Atitudinea și prezența lor la Brussa se datorează desigur statutului privilegiat de care se bucurau evreii în capitala emirilor osmanlâi, unde își aveau cartierul lor, în jurul unei mari sinagogi numite *Etz-Hayyim*[29]. Ne putem întreba dacă cuvântul ebraic Hayyim nu s-ar afla la originea denumirii grecești Χίονες sau Χιόνοι. În sec. al XIV-lea, evreii întâmpinau în general cu satisfacție cucerirea

---

[26] Αὐτοὶ γὰρ καὶ ἀφ᾽ ὧν ἤκουσα πρότερον περὶ αὐτῶν καὶ ἀφ᾽ ὧν λέγουσιν ἀρτίως Ἑβραίοι ὄντες ἀναφαίνονται, ἀλλ᾽ οὐ Τοῦρκοι· ἐμοὶ δὲ νῦν οὐ πρὸς Ἑβραίους ὁ λόγος, ibid.

[27] Ὡς εἴη μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀδελφῶν τὰ τῆς εὐσεβείας ἐξομουσάμενος καὶ τὰ Ἰουδαίων φρονῶν [„Fiindcă a renegat, împreună cu frații săi, cele ale dreptei credințe și gândește cele ale iudeilor“], MIKLOSICH et MULLER, I, 174.

[28] Τοῖς τοῦ χριστιανισμοῦ παραβάταις Χιόναις εἰς διάλογον καὶ ὁμιλίαν κατέστη [tradus în text, MP] (*Encomion*, *Coisl.* 98, fol. 264v); πρὸς τοὺς νέους παραβάτας καὶ ἀσεβεῖς Χιόνας [„cu Chionii, trădătorii și necredincioșii din zilele noastre“] (*ibid.* fol. 267). Aceste pasaje lipsesc din textul editat al *Encomion*-ului.

[29] M. FRANCO, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1897, p. 28; cf. *Jewish Encyclopedia* sub voces: 'Brusa' et 'Hayyim'.

otomană[30], iar unii creştini, dintre care mulţi au trecut făţiş la islam, puteau fi ispitiţi să adopte iudaismul, care le asigura privilegiile sociale de care se bucurau evreii şi le îngăduia să se apropie de turci – „am devenit turci“, spuneau interlocutorii lui Palama –, fără a părăsi Scriptura cinstită şi de creştini. Avem aici un caz unic şi interesant în multe privinţe pentru istoria relaţiilor dintre islam, creştinism şi evrei în Imperiul Otoman.

Dialogul consemnat de Taronitis este o convorbire în trei între Palama, turci şi Chioni. Arhiepiscopul caută să se adreseze direct musulmanilor, peste capul renegaţilor, dar aceştia intervin în discuţie şi convorbirea se referă atât la dogmele musulmane, cât şi la relaţiile dintre Legea veche şi cea nouă. În cele din urmă, arhiepiscopul izbuteşte să-i convingă pe musulmani că interpretarea iudaică a Legii lui Moise nu este cea adevărată şi că Vechiul Testament conduce la realităţile celui Nou. Turcii îl felicită şi părăsesc întrunirea. Acest succes al lui Palama stârneşte mânia Chionilor, care acum nu se mai pot prevala de iudaism ca legătură cu islamul, iar unul dintre ei ajunge chiar să-l lovească pe arhiepiscop; turcii intervin pentru a-l apăra şi-l duc la emir pe turbulent. *Dialogul* în ansamblu se prezintă aşadar ca o demonstraţie a inconsistenţei poziţiei intermediare pe care Chionii pretindeau că o ocupă între creştinism şi islam.

LA NICEEA

Mutat la Niceea, Palama locuieşte la mănăstirea Sf. Iachint. În timpul unei plimbări pe străzile oraşului, nimereşte la o înmormântare musulmană, căreia îi descrie ceremonialul; relatează totodată convorbirea prietenească pe care a avut-o cu clericul musulman, „tasimanul“ (ὁ Τασιμάνης), în prezenţa unei mulţimi curioase de musulmani şi de creştini. Tuturor, arhiepiscopul prizonier le-a propovăduit adevărurile credinţei creştine şi, în epistola către Biserica

---

[30] A se vedea M. FRANCO, *op. cit.*, p. 29.

sa, conchide el însuşi astfel: „Iar unul dintre aceia a zis: Va veni o vreme când ne vom pune de acord unii cu alţii. Lucru la care am consimţit şi eu şi am urat ca vremea aceea să vină mai repede.“[31] Aşadar, arhiepiscopul Tesalonicului avea în vedere, ca posibilă consecinţă a cuceririi turceşti, o convertire a islamului la creştinism.

ÎNTOARCEREA LA CONSTANTINOPOL

Aceste evenimente datează toate din primele luni petrecute de Palama în captivitate. Potrivit *Epistolei către Biserica sa*, şederea la Niceea datează din iulie 1354 şi niciun episod posterior acestei date nu mai este menţionat. Scrisoarea a fost deci scrisă în aceeaşi perioadă. Arhiepiscopul a rămas însă în Asia Mică până în primăvara anului 1355.[32] Potrivit lui Filotei, evenimentele survenite între timp la Constantinopol au întârziat trimiterea răscumpărării pretinse de turci pentru eliberarea sa: în noiembrie 1354, Ioan al V-lea a izbutit să-şi facă intrarea în capitală. Cantacuzino a fost obligat să abdice şi s-a călugărit sub numele de Ioasaf. Filotei, la rândul său, a fost nevoit să părăsească scaunul patriarhal, unde a revenit Calist. Tânărul împărat nu era prea grăbit să-l vadă întors pe Palama, care-l susţinuse întotdeauna pe Cantacuzino. După Filotei, sârbii ar fi fost cei care au trimis suma necesară.[33] Cât despre Gregoras, el îi atribuie gestul lui Cantacuzino, care, deşi detronat, i-ar fi plătit

---

[31] Εἷς δέ τις ἐκείνων εἶπεν ὡς ἔσται ποτε ὅτε συμφωνήσομεν ἀλλήλοις· καὶ ἐγὼ συνεθέμην καὶ ἐπευξάμην τάχιον ἥκειν τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, *Epistolă către Biserica sa*, p. 19. [cf. *Grigorie Palama, Tomosuri dogmatice – Viaţa – Slujba*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, ed. Deisis, Sibiu, 2009, pp. 588–589 (n. tr.)].

[32] Captivitatea sa a durat un an (FILOTEI, *Encomion*, col. 627 A).

[33] *Encomion*, col. 627B; NIL, *Encomion*, 676C; suma pretinsă era probabil însemnată, din moment ce trimiterea sa era o problemă de stat, iar Cantacuzino, deşi era la putere, nu a izbutit să o strângă. Este, aşadar, probabil ca „sârbii“ de care vorbeşte Filotei să fi acţionat cu ajutorul lui Duşan însuşi, iar acesta, eliberându-l pe Palama, să nu fi abandonat orice speranţă de a-l atrage pe arhiepiscopul Tesalonicului în tabăra sa.

ginerelui său Orhan răscumpărarea pentru Palama, pentru a da dascălului isihast posibilitatea să-şi apere teologia, întrucât noua situaţie politică era mai favorabilă antipalamiţilor.[34]

Într-adevăr, condamnatul de la 1351, Nichifor Gregoras, avea din nou acces la curte şi Ioan al V-lea îi lăsa libertatea de a-şi promova teologia.[35] După Gregoras, Ioan al V-lea îi era defavorabil lui Palama, în sinea lui, doar situaţia politică instabilă în care se afla nu-i îngăduia să o afirme făţiş.[36] Patriarhul Calist, care prezidase sinodul din 1351, ansamblul episcopatului, ca şi majoritatea opiniei publice erau palamiţi. Împăratul nu putea, în 1355, să se opună formal doctrinei confirmate de sinodul din 1351. Palama povesteşte cum, după întoarcerea sa din captivitate, a coliturghisit la Sfânta Sofia cu patriarhul, în prezenţa lui Ioan al V-lea, şi aminteşte că acesta din urmă nu putea decât să rămână fidel deciziilor propalamite ale tatălui său Andronic al III-lea, ale mamei sale, împărăteasa Ana, şi „de ce nu, adaugă Palama cu o uşoară ironie, celor ale socrului său“, Cantacuzino.[37] În schimb, ceea ce este însă sigur este faptul că Ioan al V-lea – ale cărui convingeri dogmatice nu erau în general prea stabile – iniţiase încă de la venirea sa la putere negocieri în

---

[34] GREGORAS, *Ist.*, XXIX, 42, ed. Bonn, III, 252.

[35] GREGORAS, *Ist.*, XXIX, 40, ed. Bonn, III, 250.

[36] *Epistolă către mitropolitul Sidelor*, ed. GUILLAND, pp. 261–263.

[37] Τῷ παναγιωτάτῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ τοῦ Θεσσαλονίκης συλλειτουργοῦντος, καὶ αὐτὸς ἐστίν ὅτε παρὼν ὁ βασιλεὺς καὶ τὴν παρὰ τοῦ Θεσσαλονίκης ἱερὰν εὐλογίαν ἠσπάζετο... Τὸν Παλαμᾶν ὁ βασιλεὺς ἀσφαλῆ κατ᾽ εὐσεβείαν οἶδε καὶ τῆς εὐσεβείας συνήγορον, ἵνα καὶ τοῦτ᾽ εἰπεῖν οὐκ ὀκνήσω, καθάπερ καὶ τὸν οἰκεῖον πατέρα καὶ βασιλέα καὶ τὴν τῆς εὐσεβείας μᾶλλον ἢ ψυχῆς ἀντεχομένην οἰκεῖαν μητέρα καὶ δέσποιναν, εἰ δὲ βοῦλει καὶ τὸν πενθερὸν καὶ βασιλέα [„(Arhiepiscopul) Tesalonicului, slujind împreună cu preasfântul patriarh ecumenic şi fiind când însuşi împăratul era de faţă şi a primit sfânta binecuvântare de la (arhiepiscopul) Tesalonicului... Împăratul a ştiut că Palama este fără greşeală într-ale credinţei şi un apărător public, exponent al dreptei credinţei, şi ca să nu mă abat spunând acestea, precum tatăl său, împăratul şi mama şi stăpâna sa, care pune credinţa mai presus de sufletul său, şi dacă vrei, precum socrul său, împăratul“], *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 235[v]; cf. FILOTEI, *Antiretice*, XII, PG, CLI, 1130B.

vederea unirii cu Apusul și prin urmare nu dorea ca Biserica bizantină să apară dezbinată în fața latinilor. Această politică avea acordul deplin al lui Cantacuzino, care continua să joace un rol însemnat la Constantinopol. Fostul împărat îl primea și el pe Gregoras.[38] Așa că în timpul lui Ioan al V-lea nu a avut loc nicio răsturnare spectaculoasă pe planul politicii religioase.

DISCUȚIA PUBLICĂ CU GREGORAS

Un legat al papei Inocențiu al VI-lea, Pavel al Smirnei, tocmai sosise în Bizanț.[39] Era ostil palamismului și este posibil ca informațiile sale să fi provenit de la Varlaam însuși.[40] S-a încercat să i se ofere lămuriri mai complete; Ioan al V-lea a organizat pentru el o întrevedere cu dascălul isihast[41] și l-a făcut să asiste la un colocviu între arhiepiscopul Tesalonicului și Nichifor Gregoras. Acest colocviu a avut loc seara[42], la palatul imperial, în prezența lui Ioan al V-lea, a soției sale, Elena, fiica lui Cantacuzino, foarte favorabilă lui Palama, și a unor funcționari civili.[43] Deținem două dări de seamă privind întrevederea, una a lui Nichifor Gregoras, cealaltă a *protostratorului* Gheorghe Phacrasis[44], funcționar imperial, care asistase la întrunire. Caracterul acestor două relatări este foarte diferit: Gregoras, incapabil să rămână obiectiv atunci când era

---

[38] GREGORAS, *Ist.* XXXII, 4, ed. Bonn, III, 377; cf. R. GUILLAND, *Essai*, p. 49.

[39] Despre rolul lui Paul, a se vedea O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varșovia, 1930, pp. 30–37.

[40] Paul era calabrez, ca și Varlaam, și îl cunoscuse probabil pe acesta (*Dialog cu Cantacuzino*, *Lavra* 1626, fol. 2v).

[41] GREGORAS, *Ist.*, XXIX, 57, ed. Bonn, III, 264.

[42] GREGORAS, *Ist.*, XXX, 2, ed. Bonn, III, 267; cf. PALAMAS, *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 232v.

[43] M. CANDAL, „Fuentes palamiticas: diàlogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de Palamas con Nicéforo Grégoras", în *Or. Chr. Per.*, XVI, 3–4, 1950, pp. 304–308, 328.

[44] D. STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 233; M. CANDAL, *ibid.*, p. 313.

vorba de propriul său rol în controversele teologice ale vremii[45], scrie o pledoarie *pro domo* şi recunoaşte chiar el că nu a relatat toate cuvântările lui Palama ca nefiind demne de menţionat.[46] Cartea sa este însă foarte voluminoasă şi Palama remarcă pe bună dreptate că, dacă Gregoras ar fi rostit cu adevărat toate discursurile pe care pretinde că le-ar fi rostit, dezbaterea ar fi durat nu o seară, ci mai multe zile şi nopţi la rând.[47] Descrierea *Dialogului* cu Palama nu este de fapt decât un monolog alcătuit ulterior.[48] Cât despre relatarea lui Phacrasis – un fel de proces-verbal redactat de un înalt funcţionar –, este în mod cert mai obiectivă şi un mare număr de manuscrise o reproduc. Este, totuși, probabil ca pentru a salva demnitatea dezbaterii Phacrasis să-şi fi îngăduit unele omisiuni: de pildă, nu pomeneşte nimic de digresiunea filologică nu prea fericită a arhiepiscopului, pe care Gregoras o relatează cu ironie.[49]

Dezbaterea nu a adus multe noutăţi pe plan teologic: ambii adversari au recurs la confruntarea, obișnuită în astfel de împrejurări, a textelor patristice. Profesând un conservatorism formal şi o fidelitate neclintită faţă de litera Scripturii, Gregoras și-a susţinut concepţia care îi aplica lui Dumnezeu, la modul absolut, conceptul filosofic al esenţei simple. Împăratul Ioan al V-lea a

---

[45] R. GUILLAND, p. 256.

[46] *Ist.*, XXX, 110, ed. Bonn, III, 341.

[47] Ἃ δὲ καὶ ὡς ἐν κεφαλαίῳ φησὶν αὐτὸς κατὰ τὴν διήγησιν προθεῖναι ταύτην..., οὐχ ἡμισείας νυκτός, καθ᾿ ἣν ἡ διάλεξις ἐκείνη συνετελέσθη, ἀλλὰ πολλῶν νυκτῶν τε καὶ ἡμερῶν δεόμενα [„Cele pe care acesta le povesteşte în capitolul naraţiunii sale..., nu de o jumătate de noapte, cât a ţinut acea dispută, ci de multe nopţi şi zile avea nevoie"] *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 233; Gregoras consacră într-adevăr întreaga Carte XXX a *Istoriei* sale relatării acestei discuţii, iar Cartea XXXI apare ca un fel de completare, punând în valoare anumite argumente ale lui Nichifor.

[48] Τοὺς πρὸς τὸν θειότατον Γρηγόριον λόγους διάλεξιν ὀνομάζει, διαλέγεται δὲ οὐδαμῶς [„Numeşte «dialog» cuvintele împotriva dumnezeiescului Grigorie, dar ele nu au fost discutate în doi niciodată"], NICOLAS CABASILAS, *Contre les élucubrations de Grégoras*, ed. A. GARZYA, *Byzantion* XXIV (1954), Bruxelles, 1956, p. 526.

[49] *Ist.*, XXX, 81, ed. Bonn, III, 324.

rămas tăcut de-a lungul întregii dezbateri; potrivit lui Phacrasis, a declarat la începutul întrunirii că adunarea nu avea de luat nicio decizie, ci că dorea să se informeze personal asupra problemei, întrucât nu asistase la sinodul din 1351.[50] Acest pasaj din Phacrasis este atât de contrar spuselor lui Gregoras cu privire la atitudinea lui Ioan al V-lea, încât am fi tentați să vedem în el un fel de dezmințire oficială a textului din *Istoria* lui Nichifor, potrivit căruia împăratul ar fi declarat că a fost constrâns să semneze *Tomosul sinodal* și că și-ar fi exprimat dorința de a relua problema.[51] Acestei afirmații a lui Gregoras, Palama și Filotei îi opun exemple concrete dovedind fidelitatea lui Ioan al V-lea față de deciziile de la 1351.[52] Cu siguranță, împăratul nu dorea câtuși de puțin să-și creeze noi dificultăți în Bizanț: scopul său era să facă o bună impresie legatului papal. Discuția de la palat nu a fost de ajuns. Legatul Pavel al Smirnei, numit arhiepiscop al Tebei, apoi patriarh titular al Constantinopolului, va rămâne până în 1369 în centrul negocierilor pentru unire care prevedeau inițial întrunirea unui adevărat sinod ecumenic la Constantinopol, dar care nu au dus în cele din urmă decât la convertirea personală a lui Ioan al V-lea la Biserica latină. În cursul acestor negocieri, la care a luat și el parte, Cantacuzino va încerca din nou să-i explice lui Pavel că palamismul nu constituie nicidecum o doctrină nouă, formulată în opoziție cu Apusul, ci o expresie potrivită a tradiției Părinților Bisericii.[53] Dacă dăm crezare unei scrisori adresate de Pavel papei Urban al V-lea[54], Cantacuzino nu l-a convins deloc. Să remarcăm

---

[50] Ed. CANDAL, în *Or. Chr. Per.*, XVI, p. 328.

[51] *Ist*, XXX, 3, ed. Bonn, III, 268.

[52] PALAMA, *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 235–235v (v. *Supra*, p. 149, nota 111; p. 156, nota 5); FILOTEI, *Antiretic* XII, PG, CLI, 1130B.

[53] A se vedea corespondența dintre Cantacuzino și Pavel care cuprinde numeroase manuscrise, precum și darea de seamă a unei discuții a fostului împărat cu legatul în 1367 (cf. *Infra*, p. 412).

[54] Acest document publicat de Arcudius și reprodus de Migne (PG, CLIV, 835–838) este neobișnuit ca formă: titlul (*Epistola Pauli patriarchae C-ni ad beatissimum papam et ejus cardinales*) nu corespunde destinației (*Nos Paulus...*,

totuși că la sinodul de la Florența, rezultat îndepărtat al negocierilor din a doua jumătate a sec. al XIV-lea, palamismul, care era considerat de greci drept doctrina oficială a Bisericii, nu a fost considerat ca un punct de separare între cele două Biserici.

LA TESALONIC

În vara lui 1355, Palama se întoarce la Tesalonic, înarmat cu scrisori din partea lui Ioan al V-lea menite să dea mărturie de deplina loialitate a arhiepiscopului față de noul regim politic și ecleziastic instaurat la Constantinopol.[55] Aici își reia propovăduirea și, potrivit lui Filotei, săvârșește mai multe vindecări miraculoase.[56] Vizita adeseori mănăstirile din oraș și lua parte la numeroase slujbe și procesiuni tradiționale ale cultului bizantin.[57] La toate aceste prilejuri rostea câte o cuvântare, astfel încât ansamblul predicilor sale acoperă practic întregul an liturgic.

Activitatea lui Gregoras la Constantinopol continua, pe de altă parte, să-l îngrijoreze. Prietenii îi trimit unele pasaje din al doilea *Antiretic* al filosofului, raportându-i că Gregoras neagă exactitatea unui citat al Sfântului Vasile așa cum se prezintă acesta în *Tomosul*

---

notum facimus omnibus in Christo fidelibus); conținutul seamănă mai mult cu o declarație sau cu o enciclică decât cu o scrisoare adresată papei de un episcop. Documentul nu se găsește decât în *Vat. gr.* 677 din sec. al XVI-lea, printre scrierile antipalamite (cf. MERCATI, *Notizie*, p. 64), iar chestiunea autenticității sale ar trebui cercetată.

[55] Ὀλίγου μετὰ τὴν διάλεξιν ταύτην παραρρυέντος καιροῦ, ἐπεὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἐκκλησίαν Θεσσαλονίκην ὁ ἱερὸς Παλαμᾶς ἐπανήρχετο, θείοις καὶ προσκυνητοῖς προστάγμασι τοῦτον ἐφοδιάζει, συνιστῶν αὐτὸν καὶ τὰ κάλλιστα προσμαρτυροῦσιν αὐτῷ [„La puțin timp după acest dialog, ivindu-se momentul potrivit, când arhiepiscopul Palama s-a întors la Biserica sa din Tesalonic, aduce cu sine dumnezeieștile și cinstitele ordine, confirmându-l pe el și mărturisind cele mai bune lucruri despre el“], PALAMA, *Contra lui Gregoras* I, *Coisl.* 100, fol. 235v.

[56] *Encomion*, col. 627D–630B.

[57] *Ibid.*, col. 630C.

sinodal din 1351. Antipalamiții voiau de fapt să dovedească faptul că harul îndumnezeirii era creat și propuneau citate patristice în care Dumnezeu era numit „ὑποστάτης“ [creator] al acestui har; împotriva afirmației lor, Tomosul citează scrierea *Contra lui Eunomie* a Sfântului Vasile al Cezareei, în care verbul ὑφίστημι este aplicat nașterii Fiului și nu înseamnă deci neapărat „a crea“: „Cine a zămislit stropii de rouă (Iov, XXXVIII, 28) nu a întemeiat oare în același fel și stropii și pe Fiul“ (Ὁ τετοκὼς βώλους δρόσου οὐχ ὁμοίως τάς τε βώλους καὶ τὸν Υἱὸν ὑπεστήσατο;)[58]. Or, Gregoras afirma că textul autentic al Sfântului Vasile conținea nu ὑπεστήσατο, ci ἐτεκνώσατο („a zămislit“)[59]. Arhiepiscopul a făcut atunci o cercetare adunând toate copiile din Sfântul Vasile aflate la Tesalonic, îndeosebi cele mai vechi, și a pus o comisie de învățați, apoi pe Logofăt τοῦ γενικοῦ, să constate că cele două lecturi se aflau în manuscrise[60] și că de altfel cele două expresii aveau același sens.[61] Problema îi preocupa se pare pe contemporani din moment ce patriarhul depus, Filotei, respinge și el interpretarea lui Gregoras în tratatul pe care îl adresează tot atunci Marelui Domestic Paleolog.[62]

Atunci când scrierile lui Gregoras sosesc la Tesalonic, Grigorie scrie două tratate pentru a respinge relatarea făcută de Nichifor dialogului de la 1355. Dintr-un motiv care ne scapă, publică aceste tratate sub un pseudonim, Constanțiu, monah aghiorit.[63] În 1358, patriarhul depus Filotei îl roagă să respingă *Antireticele* lui Gregoras[64] despre lumina taborică și arhiepiscopul îi consacră ultimele sale două tratate.

---

[58] *Contra lui Eunomie*, II, PG, XXIX, 624A; Cf. *Tomosul de la 1351*, PG, CLI, 744B.

[59] *Seconds Antirrhètiques*, VII, *Laur. plut.*, LVI, 4, fol. 129.

[60] *Epistola despre Sf. Vasile*, *Coisl.* 100, fol. 288.

[61] *Ibid.*, fol. 287v; acest ultim argument nu are prea multă valoare, întrucât pentru autorii *Tomosului* esențial era să dovedească o folosire specială a lui ὑφίστημι.

[62] PG, CLI, 1139–1143.

[63] Cf. *Infra*, p. 379.

[64] *Encomion*, col. 634D; Filotei afirmă chiar că cele patru tratate *Contra lui Gregoras* au fost scrise la cererea sa, ceea ce pare inexact, întrucât doar *Contra lui*

ULTIMELE ZILE

În 1359, Grigorie Palama suferă un nou atac al bolii care-l măcina de mai mulți ani. Continuă totuși să slujească și să predice.[65] Pe măsură ce boala progresează, propovăduirea sa se concentrează pe tema morții: la 1 august, vorbește despre originea bolilor omenești – demonul și păcatul pe care acesta l-a introdus în omenire – și despre suferințele pe care le provoacă. Se gândește desigur la el însuși atunci când vorbește despre luna august, a cărei căldură o suportă cu dificultate.[66] În treacăt, se referă și la vracii și vindecătorii șarlatani care ucid sufletul fără să tămăduiască trupul.[67] Duminica următoare nu se mai poate ridica, dar își rostește predica de acasă, din patul de suferință.[68] Presimțindu-și sfârșitul apropiat, după ce comentează Evanghelia zilei, vorbește despre adevărata primejdie care-i pândește pe creștini și care nu este moartea trupească, ci pierderea pe vecie a trupului și a sufletului.[69]

CANONIZAREA

Palama încetează din viață la 14 noiembrie 1359, a doua zi după sărbătoarea Sf. Ioan Hrisostom, la vârsta de 63 de ani, după doisprezece ani și jumătate de episcopat.[70] A fost depus în catedrala sa,

Gregoras III este adresat unui patriarh (παρὰ τῆς σῆς ἁγιότητος [Prea Sfinției Sale"], *Coisl.* 100, fol. 266v); al IV-lea tratat este o continuare a acestuia. Relațiile de prietenie pe care Palama le întreținea cu Filotei nu însemnau că nu l-ar fi recunoscut pe Calist, cu care slujise împreună la Constantinopol și care era și el favorabil teologiei sale (*Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 235v).

[65] FILOTEI, *Encomion*, 634D–635A.

[66] *Om.* 31, PG CLI, 397D.

[67] *Ibid.*, col. 400A.

[68] FILOTEI, *Encomion*, col. 635AB.

[69] *Om.* 32, PG, CLI, 409CD; cf. FILOTEI, *Encomion*, *ibid.*

[70] FILOTEI, *Encomion*, 435BD; N. BÉLS (*Αθηνά*, XVI, 1904, p. 638; XVIII, 1906, pp. 39–40) s-a bazat pe *Cronici* scurte pentru a fixa data morții lui Palama

Sfânta Sofia din Tesalonic[71], şi, potrivit lui Filotei, multe minuni s-au săvârşit prin mijlocirea sa îndată după moarte. Patriarhul Calist a poruncit o anchetă în acest sens (1363), scriind în legătură cu aceasta episcopilor sufragani ai mitropolitului Tesalonicului (deci Palama nu a avut imediat un succesor); aceştia, în cursul unei întruniri prezidate de împărăteasa Ana de Savoia, care se afla tot la Tesalonic, au procedat la audierea martorilor, au redactat un document oficial şi l-au trimis la Constantinopol. Pe temeiul acestui document, Filotei, care i-a urmat lui Calist în 1363, a întocmit el însuşi *Encomion*-ul lui Grigorie, precum şi slujba închinată acestuia, şi a prezidat celebrările locale la mănăstirea τοῦ Ἀκαταλήπτου, la Constantinopol, unde Palama fusese închis de către Calecas în toamna anului 1342.[72] Cultul dascălului isihast a luat naştere şi în altă parte: la Lavra din Muntele Athos, în ciuda protestelor lui Prohor Kydones[73], şi la Kastoria, unde o biserică îi fusese deja închinată în 1368.[74] Astfel, aşa cum s-a întâmplat aproape mereu în Bizanţ, o cinstire locală şi populară a precedat canonizarea oficială. Pe atunci, aceasta căpăta forma unei hotărâri sinodale privind introducerea cultului unui sfânt în calendarul „Bisericii Mari", Sfânta Sofia de la Constantinopol, al cărei exemplu era urmat – dacă nu *de jure*, măcar *de facto* – de către celelalte biserici. Acest act a fost împlinit în 1368 de către patriarhul Filotei

---

în 6866 (Î1357/1358), adică noiembrie 1357. Această dată îşi poate găsi confirmarea şi la Nichifor Gregoras, care semnalează că, la sfârşitul anului 1355, Palama ar fi avut „mai mult de şaizeci de ani" (*Ist.*, XXX, col. 249D, ed. Bonn, III). Sinaxarul celei de-a doua duminici din Postul Mare vorbeşte de 1362 (*Triodion*, Veneţia, 1891, p. 174). Pare totuşi preferabil să urmăm cronologia foarte precisă a lui Filotei, şi anume indicarea de către acesta a duratei episcopatului lui Grigorie (1347 + 12 = 1359), aşa cum fac K.I. DYOBOUNIOTIS („Τὸ ἔτος τοῦ θανάτου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ" în *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀθήνεσι Πανεπιστημίου*, I, 1924, p. 74) şi majoritatea autorilor posteriori.

[71] FILOTEI, *Encomion*, 639CD.

[72] Aceste informaţii ne sunt date de *Tomosul* sinodal din 1368, PG, CLI, 711AC.

[73] *Ibid.*, col. 710D.

[74] *Ibid.*, col. 712B; cf. FILOTEI, *Encomion*, col. 647B.

și sinodul său[75], care au avut grijă să acorde Sfântului Grigorie un loc de frunte în cadrul anului liturgic, anume în a doua duminică din Postul Mare, stabilind astfel un fel de continuare cu Duminica Ortodoxiei. Imnele liturgice alcătuite de Filotei (stihiri, tropare, condace) au fost integrate în slujba zilei, în timp ce un anume Gheorghe a alcătuit canonul sărbătorii.[76] *Synodiconul Ortodoxiei* a fost și el completat prin pomenirea veșnică a lui „Grigorie, prea sfântul mitropolit al Tesalonicului“[77].

Viața frământată a marelui teolog bizantin s-a desfășurat într-una dintre perioadele cele mai critice ale istoriei creștinismului răsăritean; sfâșiat de lupte interne, nevoit să se apere pas cu pas împotriva năvălitorilor veniți din Răsărit, atras de alianța cu Apusul și de unirea cu Roma, Imperiul Bizantin se afla în pragul prăbușirii definitive. Niciunul dintre evenimentele care s-au desfășurat în această epocă nu poate avea o explicație simplă, atât erau de întrețesute diferitele mobiluri religioase, politice sau sociale. Activitatea dascălului isihast nu face excepție de la regulă. Totuși, o cercetare atentă a diferitelor atitudini pe care le-a adoptat face să reiasă cu claritate mobilul esențial care l-a călăuzit în permanență și care a avut întotdeauna întâietate pentru el în fața celorlalte elemente ale situației în care se afla, și anume fidelitatea față de dreapta credință dogmatică, așa cum o înțelegea el. Această fidelitate a fost cea care l-a determinat să se angajeze în controversa cu Varlaam, ea l-a făcut să continue lupta împotriva lui Akindin, tot ea i-a îngăduit să adopte față de cuceritorii turci o atitudine relativ conciliantă în măsura în care aceștia lăsau libertate religioasă creștinilor. Deși psihologic era pregătit să accepte prăbușirea statului bizantin, era totuși departe de a adopta o atitudine pur fatalistă: atâta timp cât acest stat exista, trebuia susținut și trebuia să-i fie apărată unitatea și ortodoxia tradițională. Cantacuzino i-a apărut lui Grigorie drept omul acestei continuități politice, iar

---

[75] *Tomosul de la 1368*, col. 711D–712A.

[76] Cf. KARABINOV, *Postnaja Triod*, Sankt-Petersburg, 1910, p. 200.

[77] Cf. *Supra*, p. 153, n. 126.

adversarii săi i-au părut a fi nu doar apărătorii păturilor sărace, oprimate de marea nobilime, ci şi nişte politicieni imprudenţi, care puneau interesele locale ale oraşului lor sau ale profesiunii mai presus de binele comun al imperiului. Acesta era cazul zeloţilor din Tesalonic. Averile şi moşiile pe care bogatul Imperiu Sârb al lui Ştefan Duşan i le făgăduiau arhiepiscopului de Tesalonic nu constituiau argumentul care să-l poată face pe Palama să-și renege loialitatea sa față de Bizanţ ca singur moştenitor legitim al Imperiului Creştin.

Chiar dacă s-a implicat atât de ferm în afacerile politice, Grigorie a făcut întotdeauna deosebirea între absolut și relativ. Deşi era în mod declarat de partea lui Cantacuzino, el a rămas loial Anei de Savoia şi guvernului care deţinea în fapt puterea la Constantinopol: nu a dispreţuit deloc sprijinul lui Alexis Apokaukos şi nu a respins decât ofertele patriarhului, pentru că acesta trădase ortodoxia. După înfrângerea zeloților, nu s-a ferit să-i critice public pe cei bogați și pe funcţionarii statului, care, după ce au contribuit la triumful lui Cantacuzino, au uitat lecţia amară a revoluției şi au perpetuat nedreptăţile sociale care o provocaseră.

Istoria obiectivă a acestei epoci tulburi pune aşadar personalitatea morală a lui Palama într-o lumină cu totul excepțională. De altfel, niciunul dintre adversarii săi nu l-a atacat pe acest plan. Doar opera sa scrisă şi doctrina teologică pe care a dezvoltat-o în această operă au fost ţinta atacurilor umaniştilor bizantini, dintre care unii au îmbrățișat credința latină şi au contribuit astfel la prezentarea palamiților drept adversarii cei mai înverşunaţi ai unirii cu Roma.

Dacă este adevărat că teologia Sfântului Grigorie Palama nu era deloc înclinată spre compromisuri dogmatice, opunându-se implicit metodei prea des folosite în tentativele de unire, ar fi potrivit astăzi, când eşecul acestor tentative este evident, să se vadă dacă nu cumva Apusul creştin a greșit evitând un dialog adevărat cu ceea ce spiritualitatea şi teologia bizantină dăduseră mai bun.

Partea a doua

GÂNDIREA LUI PALAMA

Gândirea celui mai mare teolog grec al Evului Mediu nu se prezintă nicidecum ca un sistem, ci s-a exprimat într-o serie de scrieri polemice care răspundeau nevoilor momentului. Aşa că ar însemna să trădăm gândirea lui Palama, sau măcar să-i diminuăm importanţa, dacă într-o „*Introducere*“ la opera sa am părăsi continuitatea logică a elaborării scrierilor sale. Spirit eminamente dogmatic, care a ştiut să traducă în concepte doctrinare tradiţia duhovnicească a monahismului bizantin, dascălul isihast nu a acceptat totuşi niciodată să-şi modeleze gândirea după normele vreunei filosofii. Această caracteristică ar putea părea unora drept o slăbiciune, dar aici se află forţa specifică a lui Palama, care a dus la canonizarea sa de către Biserica Bizantină şi i-a adus titlul de Dascăl al Ortodoxiei.

Prezentând liniile generale ale gândirii sale, vom păstra aşadar ordinea logică în care Palama a căpătat conştiinţa învăţăturii pe care o expunea. Vom vedea că diferitele aspecte ale acestei învăţături sunt legate între ele printr-o unitate esenţială, care este produsul nu al vreunei speculaţii intelectualiste, ci al unei necesităţi lăuntrice a vieţii în Biserică aşa cum Sfântul Grigorie o concepea.

CAPITOLUL ÎNTÂI

OPOZIȚIA FAȚĂ DE ELENISMUL PROFAN: OMUL LIPSIT DE HAR

DISPUTĂ ASUPRA CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

Palama a început să-și redacteze tratatele teologice în opoziție cu renașterea filosofiei profane. În persoana lui Varlaam calabrezul, el combătea o formă de umanism care căuta să promoveze în domeniul teologic criterii noi, menite anume să faciliteze negocierile pentru unire.[1] Acest umanism nu era propriu-zis o tendință antitradiționalistă și era încă departe de a proclama libertatea totală a spiritului uman: în Bizanț, ca și în Apus, fenomenul numit convențional „Renaștere" rămânea deosebit de complex. Varlaam și ai săi profesau și ei un cult al „autorităților", dar printre acestea ei îi numărau pe Aristotel și pe Platon; în domeniul filosofiei naturale, această autoritate a Anticilor era chiar exclusivă, așa cum era cea a Sfintei Scripturi și a Părinților

---

[1] Am expus pe scurt filosofia și ideile unioniste ale lui Varlaam în articolul nostru „Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais", în *L'Eglise et les Eglises*, II, Chevetogne, 1955, pp. 47–64.

Bisericii în domeniul teologic. Asemenea contemporanului său apusean, William Okham, Varlaam era sceptic cu privire la posibilitățile inteligenței umane în domeniul cunoașterii lui Dumnezeu, dar acest nominalism îl făcea să exalte și mai mult autoritatea Scripturii și a Sfinților Părinți, izvoare ale unei Revelații *ex machina* de neînțeles. Scrierile inspirate nu puteau, după părerea sa, să facă gândirea să rodească, aceasta nefiind capabilă să tragă nici cea mai mică consecință certă din Revelația unică. Adevărata activitate a minții omenești trebuia deci să se desfășoare în altă parte decât în domeniul teologic, iar înclinațiile sale personale îl conduceau către științele profane. Astfel, deși accepta, în domeniile lor respective, autoritatea Scripturii și pe cea a filosofilor, Varlaam avea față de ei o atitudine diferențiată: Scriptura nu era pentru el decât un izvor de citate și de referințe și nu mijlocul unei comuniuni vii a spiritului cu Dumnezeu; cât despre filosofi, aceștia îi stimulau activitatea reală a minții sale și-i ofereau criteriile permanente ale gândirii. Între activitatea inteligenței și viața religioasă, între filosofie și teologie se căsca astfel o prăpastie pe care umaniștii nu pretindeau a o trece.

Atunci când împrejurările îl constrâng să-și expună punctul de vedere asupra unirii Bisericilor, calabrezul decide să-și pună în aplicare filosofia. Luând în considerare propunerile latine cu privire la purcederea Sfântului Duh, nu-i este greu să arate că premisele și concluziile silogismelor care le exprimă nu corespund criteriilor unui „silogism apodictic" așa cum le definise Aristotel: Dumnezeirea depășește într-adevăr orice silogism și orice logică omenească. Argumentele latine nu au așadar decât o valoare „dialectică". Se înțelege de la sine că nici argumentele grecești nu sunt mai convingătoare...

La început, lui Palama îi este greu să respingă acest raționament care șochează experiența sa religioasă: și el fusese format în tinerețe la școala lui Aristotel și nu vrea să admită că între metodele Stagiritului și teologie ar fi o opoziție. Caută așadar să arate că demonstrația este aplicabilă realităților dumnezeiești: „Cât despre a cugeta (σολλογίζεσται) la astfel de lucruri, am învățat

aceasta de la Părinți în chip practic și nimeni nu i-ar acuza pe latini în legătură cu acest subiect (așa cum face Varlaam). Dar aș afirma cu certitudine că ei nu judecă nici în mod apodictic... pentru că nu folosesc adevărurile de credință drept principii și axiome..., nici în mod dialectic, întrucât construiesc silogisme pornind de la premise care ne sunt străine...“[2]. Este deci posibil să judeci raționamentele teologice din punctul de vedere al simplei logici formale, or, din acest simplu punct de vedere sunt greșite raționamentele latine. „Nimeni, continuă Sfântul Grigorie, nu a exprimat vreodată, nici nu a căutat, nici nu a gândit ce este Dumnezeu, dar este cu putință să cauți și să demonstrezi că Dumnezeu este, că este o ființă unică și nu este un lucru unic, că nu a depășit Treimea, și multe alte adevăruri...“[3] El caută să arate că orice raționament teologic adevărat este neapărat apodictic, căci se întemeiază pe premise sigure și nu poate fi deci considerat ca fiind, simplu, „dialectic“, cum ar fi vrut Varlaam.

Sfântul Grigorie își dă repede seama că aceste încercări de a adopta metoda și terminologia lui Varlaam pentru a-l combate nu duc la niciun rezultat. Într-adevăr, filosofului calabrez nu îi este greu să-i răspundă că, pe planul strict al logicii aristoteliene, nicio premisă teologică nu poate fi considerată sigură, întrucât nu este percepută de simțuri; or, pentru Varlaam, ca și pentru Okham, „cunoașterea sensibilă este singura sigură atunci când este vorba să ai acces la existențe“[4]. Dezacordul care-i desparte pe cei doi interlocutori se plasează pe terenul gnoseologiei: este oare Dumnezeu direct perceptibil pentru om? Există oare o cunoaștere certă și imediată, alta decât cunoașterea sensibilă?

Când a devenit pe deplin conștient de punctul asupra căruia i se opunea Varlaam, Palama a început să-și dezvolte concepția despre cunoașterea lui Dumnezeu, pe care doar o evocase în *Prima*

---

[2] *Première lettre à Akindin*, § 8, éd. MEYENDORFF, în *Theologia*, XXVII, 1955, p. 83.

[3] *Ibid.*, p. 84.

[4] E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952, p. 641.

scrisoare către Akindin[5] și care pune în opoziție cele două stări ale omului: starea naturală și căzută și starea de unire cu harul.

Așa cum făcuse Augustin în scrierile sale antipelagiene, Palama stăruie asupra incapacității fundamentale a omului de a ajunge la Dumnezeu prin propriile sale puteri: asupra acestui punct, dascălul isihast este chiar unul dintre autorii cei mai „augustinieni" din Răsăritul creștin. De altfel, el dispunea deja de întreaga terminologie „apofatică" a Părinților pentru a exprima această inaccesibilitate a lui Dumnezeu în virtutea a două obstacole care se ridică între om și divinitate: 1° starea creată; 2° păcatul. Vom vedea mai departe că, potrivit lui Palama, omul, chiar dacă depășește aceste obstacole, rămâne întru totul dependent de harul dumnezeiesc în cunoașterea lui Dumnezeu. Să cercetăm pe rând concepția palamită despre om ca făptură și ca făptură căzută.

CUNOAȘTEREA PRIN FĂPTURI

1° În calitate de făptură, omul are o poziție de prim rang în lume; el este încununarea întregii creații[6], „concluzia universului" (συνδρομὴ τοῦ παντός [punctul de convergență al universului]), „recapitularea (ἀνακεφαλαίωσις) făpturilor lui Dumnezeu"; „iată de ce, scrie Palama, a fost adus la existență ultimul dintre toți, așa cum încheiem un tratat printr-un epilog: se poate spune într-adevăr că lumea văzută este asemenea unei scrieri a Cuvântului ipostatic"[7]. Dezvoltând mai ales în omiliile sale această idee tipic patristică, în care se întâlnesc concepția biblică despre om, „regele creației", și ideea platonică și stoică a microcosmosului, Sfântul

---

[5] Vezi în special § 12, pp. 87–88.

[6] Lumea văzută a fost creată „pentru noi" (δι' ἡμᾶς), *Om.* 51, ed. OIKONOMOS, p. 109; cf. *Om.* 3, PG, CLI, 33B; *Om.* 6, col. 81BC. Despre acest subiect, vezi KIPRIAN (C. KERN), *L'anthropologie*, p. 340.

[7] Tratatul *Despre Întâmpinarea Domnului* (Om. 53), ed. OIKONOMOS, p. 172; cf. Om. 26, col. 332CD.

Grigorie insistă asupra caracterului pregătitor al acestei demnități originare a omului: la început, erau doar niște potențialități, a căror împlinire era condiționată de ascultarea poruncii dumnezeiești: „Dacă ar fi ascultat această poruncă, s-ar fi putut bucura de o unire și mai desăvârșită cu Dumnezeu“[8]. Lumea care-l înconjura pe Adam și-i slujea drept locuință nu fusese creată doar pentru a-i fi de folos, ci pentru a-l călăuzi spre cunoașterea Ziditorului: primul om avea în fața sa o oglindă (κάτοπτρον) pentru a cunoaște realitățile suprafirești, iar în inimă avea legea naturală (ἔμφυτον νόμον), o conștiință (συνείδησιν) care-i permitea să discearnă Binele[9]. Încă din rai, și chiar de la crearea sa, omul dispunea așadar atât de o cale exterioară, cât și de o cale lăuntrică pentru a ajunge la Dumnezeu.

Concepția despre lume ca oglindă a lui Dumnezeu a fost, evident, preluată de Palama de la Părinții greci și are la bază doctrina despre λόγοι dumnezeiești [rațiunile divine] prezenți în creație, pe care toți Părinții, începând cu Sfântul Iustin, au preluat-o și care provine de la stoici. Palama vorbește și el despre aceasta, stăruind asupra faptului că, potrivit creștinilor, acești λόγοι sunt energiile Dumnezeului Celui Unul și nu au existență proprie.[10] Așadar, către El ne conduce adevărata cunoaștere a făpturilor, care-și află astfel principala justificare. Palama, deși nu a avut prilejul – dat fiind tendința generală a polemicii pe care a purtat-o – să dezvolte ideile legate de cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, avea o atitudine pozitivă față de aceasta: „Cunoașterea prin făpturi, scria el de pildă, făcea neamul omenesc să se întoarcă la cunoașterea lui Dumnezeu de dinainte de Lege și de prooroci. Și astăzi, continuă el, făcând aluzie la progresele monoteismului islamic, îl face să se întoarcă la aceasta, și aproape întreaga lume locuită – toți cei care nu urmează poruncile evanghelice – posedă numai prin ea un Dumnezeu care nu este altul decât Ziditorul

---

[8] *Om.* 57, ed. OIKONOMOS, p. 213.

[9] *Om.* 3, col. 36 B.

[10] *Tr.*, III, 2, §§ 24, 26–27.

acestei lumi“[11]. Chiar și atunci când caută să diminueze importanța acestei cunoașteri analogice și indirecte a lui Dumnezeu, el admite formal că, cercetând acești λόγοι ai făpturilor, se recunoaște „puterea, înțelepciunea și pronia lui Dumnezeu“[12]. „Cunoașterea sau știința profană să fie oare ceva rău? Nicidecum, afirmă el: Tatăl nostru, Stăpânul și Ziditorul nostru este Cel care ni le-a dat“[13], dar „spun că printre darurile lui Dumnezeu, unele sunt naturale: acestea sunt acordate tuturor fără deosebire, dinainte de Lege, sub Lege și după Lege. Altele sunt suprafirești, duhovnicești și foarte tainice; pe acestea le consider ca fiind mai presus de cele dintâi, așa cum cei care au fost considerați vrednici de înțelepciunea Duhului sunt mai presus de întregul neam elen“[14]. Această distincție între „natural“ și „suprafiresc“ revine adesea la Palama în legătură cu înțelepciunea profană. „Așa cum în căsătoria legitimă, scrie el, plăcerea care are drept scop procrearea nu poate fi nicidecum socotită un dar dumnezeiesc, căci este trupească și constituie un dar al firii, nu al harului, chiar dacă firea a fost creată de Dumnezeu, tot așa cunoașterea care provine din educația profană, chiar dacă este bine folosită, este un dar al firii și nu al harului, pe care Dumnezeu îl acordă tuturor fără excepție, prin fire, și poate fi dezvoltat prin exercițiu. Acest ultim punct – faptul că nimeni nu ajunge la el fără strădanie și fără exercițiu – este dovada evidentă că avem de-a face cu un dar natural și nu duhovnicesc.“[15] Facultățile naturale se opun astfel gratuității absolute a harului.

Cunoașterea lui Dumnezeu „prin făpturi“ este incompletă și limitată: „Există într-adevăr, scrie Palama, o cunoaștere a lui Dumnezeu și a învățăturilor Sale... Folosința și mișcările naturale

---

[11] *Tr.*, II, 3, § 44.

[12] *Tr.*, II, 3, §§ 15–16, 69–70; *Contra lui Akindin*, III, 18, *Coisl.* 98, fol. 89ᵛ; IV, 18, fol. 110ᵛ–111.

[13] *Discursul către Ioan și Teodor*, ed. OIKONOMOS, p. 306.

[14] *Tr.*, II, 1, § 24; cf. *Tr.*, II, 3, § 71.

[15] *Tr.*, I, 1, § 22.

ale puterilor sufletești și ale mădularelor trupului produc o transformare a chipului rațional, dar nu este frumusețea desăvârșită a stării celei nobile care ne vine de sus; nu este unirea suprafirească cu lumina mai presus de strălucire, singurul izvor al unei teologii fără greș."[16]

Filosofia naturală nu este încă unirea cu Dumnezeu: ea procedează mai ales prin excludere, definește ceea ce nu este Dumnezeu și întrezărește uneori frumusețea Cauzei dintâi, dar nu ne pune față în față cu aceasta. Nu acesta îi este obiectul: „Obiectul filosofiei profane (τὸ περὶ λόγους φιλοσοφίας ἔργον [„lucrul filosofic cu conceptele"]), grație căreia cercetăm legile firii și ale mișcării, analogiile, configurațiile și cantitățile părților indivizibil divizibile ale materiei, este studierea adevărului care se află în ființe (ἡ ἐν τοῖς οὖσι πραγματεία τῆς ἀληθείας ἐστίν); cel care depășește în mod conștient adevărul aflat la îndemâna sa este un perfid care-și înșală auditoriul; dacă o face fără voie, este străin de filosofie și lipsit de inteligență"[17]. Palama lasă așadar cale liberă unei cercetări filosofice și științifice autonome, cu condiția să i se recunoască limitele și să nu i se absolutizeze concluziile. „A-L cunoaște pe Dumnezeu, a cunoaște omul însuși și demnitatea sa..., iată deja o cunoaștere superioară fiziologiei, astronomiei și oricărei filosofii legate de acestea; în plus, este incomparabil mai de folos minții noastre să-și recunoască propria slăbiciune și să încerce să o vindece decât să cunoască și să studieze măreția stelelor..."[18]

CHIP ȘI ASEMĂNARE

Cu toate acestea, așa cum am văzut, pe lângă cunoașterea naturală externă, omul, în rai, poseda de asemenea o „lege naturală" interioară, care-l călăuzea spre Dumnezeu. Ziditorul îl înzestrase

---

[16] *Ibid.*, 3, §, 15.
[17] *Contra lui Akindin*, VI, 1, *Coisl.* 98, fol. 149v.
[18] *Cap.fiz.* 29, col. 1140 C.

cu propriul Său chip și astfel, înlăuntrul său, afla o altă oglindă a lui Dumnezeu, mai exactă decât cea pe care contemplarea lumii exterioare îi permitea să o descopere. Acest chip al lui Dumnezeu din om Palama îl concepe ca pe o realitate existențială și dinamică: nu găsim nicăieri la el vreo dezvoltare în care doctrina chipului să fie tratată în sine, fără relație cu harul dumnezeiesc care, în rai, îi conferea deplina eficacitate sau, așa cum vom vedea mai departe, fără referire la păcatul care l-a întunecat și la Hristos, Care l-a restabilit în starea sa inițială.

„Dumnezeu l-a creat pe Adam, scrie dascălul isihast, după chipul și asemănarea Sa... și nu a pus în el nicio dispoziție rea, dimpotrivă, cu sufletul pe care i l-a insuflat, a introdus în el și harul Duhului dumnezeiesc pentru a-l păstra în starea sa primară și a-i conferi asemănarea (dumnezeiască)."[19] Preluând astfel ideea patristică potrivit căreia „chipul" se deosebește de „asemănare" în măsura în care este dat o dată pentru totdeauna, în timp ce asemănarea se dezvoltă treptat în om, Palama afirmă într-un mod foarte augustinian, că asemănarea este și ea un efect al harului. Este adevărat că această concepție trebuie pusă în legătură cu ideea fundamentală a lui Palama că harul presupune întotdeauna colaborarea (συνεργία) omului; omul are deci nevoie de Dumnezeu pentru a ajunge la asemănare, dar Dumnezeu nu poate dărui decât ceea ce omul acceptă...

Încă de la începutul activității sale teologice, în *Prima scrisoare către Akindin*, Sfântul Grigorie vorbește deja de „bunătatea (dumnezeiască) prin care (făpturile) au primit ființa și harul inerent (χάρις ἐγγεγενημένη) prin care fiecare făptură participa la starea cea bună care i se potrivea"[20]; „starea cea bună" despre care se pomenește aici este un termen folosit de Sfântul Maxim pentru a desemna starea suprafirească[21], așa cum spune Palama însuși când vorbește, în același pasaj al *Scrisorii,* despre harul „care vine

[19] *Om.* 54, ed. OIKONOMOS, p. 185.

[20] § 5, ed. MEYENDORFF, p. 80.

[21] *Cap.*, IV, 54, PG, XC, col. 1329A; V, 13, col. 1353B etc.

mai târziu" (ἐπιγεγενημένη) și prin care ceea ce era căzut este restaurat în starea cea bună. Era, așadar, un har special care-i permitea lui Adam să participe – parțial și prin pregustare – la viața dumnezeiască, iar acest privilegiu nu era inerent ființei sale create. „La origini, omul nu era doar o făptură a lui Dumnezeu, ci era și fiul Său întru Duhul; acest har i-a fost dăruit atunci în același timp cu sufletul, prin suflarea dătătoare de viață, ca arvună: dacă ar fi respectat porunca, alipindu-se de această arvună, s-ar fi putut bucura, prin aceasta, de o unire încă și mai desăvârșită cu Dumnezeu și ar fi devenit coetern cu Dumnezeu, înveșmântat în haina nemuririi"[22]. În altă parte, Palama mai spune că harul dumnezeiesc „împlinea prin foarte multe binefaceri neajunsurile firii noastre"[23]. Dar păcatul săvârșit de om a îndepărtat de el harul, lăsându-l singur, cu toate neajunsurile firii sale create.

PĂCATUL ORIGINAR

2° Pe lângă limitele proprii oricărei creaturi, păcatul originar constituie într-adevăr obstacolul esențial dintre Dumnezeu și om.

„Avem înlăuntrul nostru, scrie Palama, imaginile acelor λόγοι care sunt în Inteligența creatoare." Aceste imagini constituie tocmai acea oglindă interioară care ne permite să-L înțelegem pe Dumnezeu prin făpturile Sale. „Dar de ce, se întreabă el, aceste imagini sunt nelucrătoare de la bun început? Nu cumva din pricina păcatului, ca și a necunoașterii sau disprețuirii poruncilor dumnezeiești? De ce avem nevoie de o învățătură pentru a vedea aceste imagini, deși ele sunt înscrise în noi înșine? Nu cumva din pricină că partea pătimașă a sufletului, ridicându-se pentru a face răul, le-a corupt? Nu cumva din pricină că aceasta a tulburat capacitatea vizuală a sufletului și a îndepărtat-o de frumusețea cea dintâi?"[24]

---

[22] *Om.* 57, ed. OIKONOMOS, p. 213.

[23] *Om.* 36, col. 452A.

[24] *Tr.*, I, 1, § 3.

În locul bucuriei pe care i-o dăruia prezența dumnezeiască, omul a preferat o bucurie egoistă al cărei obiect era el însuși[25]; a încălcat postul prescris de Dumnezeu pentru a-i păstra nemurirea[26] și atunci un văl s-a lăsat pe inima lui (II Cor. III, 13–16) întunecând raza dumnezeiască.[27]

Neascultând de porunca dumnezeiască, Adam, deși a păstrat chipul lui Dumnezeu, a fost lipsit de asemănarea cu Acesta.[28] Or, tocmai am văzut că, în concepția palamită, această asemănare, concept dinamic, era lucrarea unui har dumnezeiesc special, sau mai precis reprezenta o participare a omului la viața dumnezeiască. Iată ce a pierdut omul prin propria sa greșeală, iar urmarea imediată a fost moartea, căci Dumnezeu „singur are nemurire“[29].

Pentru a înțelege mai bine gândirea palamită despre păcat și moarte, se cuvine să analizăm corect felul în care folosește termenul de „fire“ (φύσις). „Firea“ nu desemnează pentru el o idee statică, ci trebuie să fie întotdeauna cercetată în una sau alta dintre stările sale existențiale. Starea sa de dinainte de cădere presupunea viața în Dumnezeu, pentru care era făcută, chiar dacă acea viață nu era viața sa, ci cea a lui Dumnezeu; după cădere, lipsită de această viață, a rămas în seama propriilor sale puteri, ceea ce era în mod esențial contrar menirii sale și a avut drept consecință moartea. Care dintre aceste două stări era „starea firească“ a omului? Aceasta ar fi pentru Palama o întrebare abstractă, la care nici dascălul isihast, nici, înaintea lui, Părinții greci nu consideră necesar să răspundă direct. Iată de ce aflăm sub pana sa formule despre „nemurirea“ sau despre „moartea“ sufletului atât de contradictorii din punct de vedere terminologic.

---

[25] *Tr.*, I, 3, § 32.

[26] *Om.* 6, col. 81C.

[27] *Tr.*, I, 3, § 47.

[28] *Cap. fiz.* 39, col. 1148B.

[29] *I Tim.*, VI, 16.

PĂCATUL ȘI MOARTEA

Pe de o parte, dascălul isihast afirmă că sufletul omenesc posedă viața atât după ființă (κατ᾿οὐσίαν), cât și după lucrare (κατ᾿ἐνέργειαν), căci nu numai că trăiește el însuși, dar insuflă viața trupului: aceasta este deosebirea esențială față de sufletul animal, care posedă viața doar în energie, în funcție de trupul căruia îi dă viață și căruia nu-i supraviețuiește.[30] Pe de altă parte, precizează, la fel de explicit, că sufletul moare din pricina păcatului, subliniind paradoxul dintre nemurirea „firească" a sufletului și moartea sa efectivă. „Sufletul care, despărțit de Mirele său duhovnicesc... se lasă pradă plăcerilor și trăiește în desfătări este mort, deși rămâne viu (ζῶσα τέθνηκε), căci prin esență este nemuritor."[31] Această idee a morții sufletului revine adesea sub pana Sfântului Grigorie, ca temă centrală a antropologiei și a spiritualității sale; nu este vorba nicidecum de o figură de stil, ci de o moarte reală, a cărei semnificație veritabilă este separarea de Dumnezeu, urmare a păcatului: „După încălcarea poruncii de către strămoși în rai..., păcatul a prins viață; cât despre noi, am murit, iar înaintea morții trupului am suferit moartea sufletului, adică separarea sufletului de Dumnezeu (ὁ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ταύτης χωρισμός)..."[32] „Când sufletul părăsește trupul și se desparte de el, trupul moare; tot așa, când Dumnezeu părăsește sufletul și se desparte de el, sufletul moare, chiar dacă într-un fel rămâne nemuritor:"[33] aceasta este „moartea veșnică a sufletului nemuritor (θάνατος αἰώνιος τῆς ἀθανάτου ψυχῆς)"[34]; așa cum vom vedea, sufletul nu scapă de această moarte decât prin botez.

---

[30] *Cap. fiz.* 30–32, col. 1140D–1141A.

[31] *Ibid.*, 45, col. 1153A; aceleași expresii în *Om.* 31, col. 389D (cf. *I Tim.*, V, 6).

[32] *Om.* 11, col. 125A; aceleași expresii în *Cap. fiz.* 36, col. 1148B; 51, col. 1157CD; cf. *Om.* 13, col. 157C; *Om.* 16, col. 208A; *Om.* 32, col. 409CD.

[33] *Om.* 16, col. 196A; cf. *Către Xeni*, col. 1048C.

[34] *Om.* 34, col. 424D ; cf. ψυχῆς ἐστὶ θάνατος, τῆς ἀθανάτου φύσει [„moartea este a sufletului nemuritor prin fire"], *Către Xeni*, col. 1048A.

Cât despre cei nebotezați, sufletul lor rămâne mort.[35] Moartea sufletului, deși nu este urmată de îndată de moartea fizică, o face pe aceasta inevitabilă, cu toate suferințele pe care le presupune: în ziua păcatului, sufletul lui Adam „a fost dat morții, ..., pentru că se despărțise de Dumnezeu; el a rămas într-adevăr viu cu trupul timp de nouă sute treizeci de ani (cf. *Fac*, V, 3–4), dar moartea pe care o suferise sufletul său prin neascultare nu numai că face sufletul inutil și-l sortește pe om blestemului, ci supune și trupul la numeroase suferințe și numeroase rele, fiind pradă stricăciunii"[36].

Această moarte a sufletului – căreia îi corespunde o „înviere a sufletului" prin botez – este așadar catastrofa ontologică pe care a suferit-o Adam după păcat. „Nemurirea" sa a fost oare păstrată, așa cum afirmă chiar Palama? Da, dar ea constituie o stare mai rea decât moartea. Adam și Eva „s-au ascuns de rușine, goi și lipsiți de slava (γυμνωθέντες τῆς δόξης) căreia îi datorează viața până și duhurile nemuritoare și fără de care viața duhurilor ar fi mai rea decât mai multe morți"[37]. Aici, Palama rămâne întru totul fidel concepției biblice despre moarte, care nu este decât o semi-existență într-un loc întunecat – Iadul[38] – și din care numai Dumnezeu te poate scăpa. Dumnezeu este deci singurul care are nemurire, iar omul, prin participare la viața dumnezeiască în rai, era și el nemuritor.

---

[35] Πολλοὶ τῶν ἐνταῦθα ζώντων νεκροί... Ἐστὶν ἄρα καὶ ψυχῆς νέκρωσις, ἀθανάτου κατὰ φύσιν μενούσης [„Mulți dintre cei ce trăiesc aici sunt morți... Căci există și o moarte a sufletului, care rămâne nemuritor după fire"], *Despre participarea la Dumnezeu, Coisl.* 99, fol. 23.

[36] *Către Xeni*, col. 1048C; cf. 1049AD; ὁ [τοῦ σώματος] θάνατος τῷ τῆς ψυχῆς τὴν ἀρχὴν ἐπηκολούθησε θανάτῳ. τοῦτο γὰρ ὁ τῆς ψυχῆς θάνατος, ἡ τῆς ἐν Θεῷ ζωῆς ἀλλοτρίωσις καὶ οὗ ὄντως δεινὸς ὁ θάνατος [„moartea trupului a urmat morții sufletului ca început. Căci aceasta este moartea sufletului, înstrăinarea de viața în Dumnezeu, iar moartea acestuia este cu adevărat înfricoșătoare"]. *Despre participarea la Dumnezeu, Coisl.* 99, fol. 22v.

[37] *Cap.fiz.* 48, col. 1156C.

[38] Cf. *Om.* 16, col. 196A.

Palama stăruie în mai multe rânduri asupra faptului că planul lui Dumnezeu îl sortise pe om acestei nemuriri. Focul iadului era sortit satanei, nu oamenilor, iar aceștia au ajuns să coabiteze acolo cu demonii prin libera lor alegere.[39] „Nu numai că Dumnezeu nu a creat moartea, scrie el, dar a și interzis-o... În înțelepciunea și bunătatea Sa, a găsit un mijloc de a-i interzice omului moartea, păstrându-i în același timp liberul-arbitru (εὗρεν... πῶς ἂν κωλύσῃ ἀπὸ τοῦ θανάτου τὸν ἄνθρωπον καὶ αὐτεξούσιον αὐτῷ συντηρήσῃ)“, i-a lăsat omului libera alegere între viață și moarte.[40] Libertatea omului se află într-adevăr, potrivit dascălului isihast, în centrul însuși al ființei sale: în esență, ea este cea care face deosebirea între o ființă „rațională“ și animale. „Suntem noi foarte diferiți de furnici, întreabă Sfântul Grigorie? Trupul acesta al nostru nu este oare alcătuit din aceleași substanțe? Hrana noastră nu este aceeași? Cu toate acestea, ne depășim pe noi înșine prin caracterul rațional al sufletului nostru.“ Dar „ce nevoie am avea de acest caracter rațional dacă nu ar fi implicate capacitatea de a alege și liberul-arbitru? Și cum ai putea să fii liber și să ai capacitatea de a alege dacă nu ai putea de bunăvoie să alegi răul?“[41]

Așadar, Adam și Eva au ales în deplină libertate calea care i-a despărțit de Dumnezeu și astfel i-a lipsit de viață. Osânda care a urmat și care i-a supus diavolului nu a fost un act arbitrar, ci o consecință dreaptă și totodată necesară a propriei lor alegeri.[42] Și totuși, în marea Sa milostivire, Dumnezeu a căutat să le respecte și acum libertatea, și în acest scop a mai întârziat moartea lor trupească pentru a le da răgazul să aleagă în mod liber calea vieții prin pocăință[43] și să pregătească astfel venirea lui Hristos.

---

[39] *Om.* 4, col. 60C.

[40] *Om.* 31, col. 388D; cf. *Om.* 29, col. 369C.

[41] *Om.* 41, col. 517AC.

[42] *Om.* 16, col. 198C; *Om.* 25, col. 324B.

[43] *Om.* 22, col. 289AB; *Om.* 31, col. 389A, 392A; *Om.* 39, col. 492C.

TRANSMITEREA MORȚII

Confirmând astfel că responsabilitatea pentru păcatul originar îi revine personal lui Adam, Palama ridică direct problema transmiterii acestuia: de ce *urmașii* primului om suportă consecințele unui păcat pe care nu l-au săvârșit? Răspunsul său este conform concepției aproape generale a Părinților greci, cum că greșeala lui Adam nu a fost un păcat colectiv al neamului omenesc, ci o corupere a firii umane; răspunderea personală a oamenilor nu este angajată decât în măsura în care îi *urmează* lui Adam. Ceea ce *moștenesc* congenital de la el este doar *stricăciunea* (φθορά) și moartea care, la rândul lor, îi duc către păcat; oamenii se văd astfel prinși într-un fel de cerc vicios al morții și păcatului.[44] De asemenea,

[44] Vom cita aici două texte, provenite fiecare de la o școală teologică diferită, ceea ce face concordanța lor și mai frapantă: „Adam a fost biruit, scrie Sf. Chiril al Alexandriei, și fiindcă nu a ținut seama de porunca dumnezeiască, a fost osândit la stricăciune și moarte, Dar... ce legătură avem noi cu greșelile sale?... Mulțimea a devenit păcătoasă nu pentru că ar împărți păcatul cu Adam – căci încă nu exista –, ci pentru că participa la firea sa căzută sub legea păcatului. Prin urmare, așa cum în Adam firea omului s-a îmbolnăvit de stricăciune (ἠρρώστησεν τὴν φθορὰν)..., tot așa în Hristos și-a recăpătat sănătatea“, (*In Rom.*, V, 18, *PG*, LXXIV, 788C–789B). La rândul său, Theodoret al Cyrului afirmă foarte limpede că doar condiția de muritor este moștenită de la Adam, nu și vina pentru păcat: „Toți cei care au ieșit (din Adam) au primit o fire muritoare; dar o asemenea fire are multe nevoi, are nevoie de hrană, de băutură, de veșminte, de locuințe și de diferite înlesniri. Aceste nevoi stârnesc adesea lipsa de măsură a patimilor și lipsa de măsură dă naștere păcatului. Dumnezeiescul apostol spune că, întrucât Adam a păcătuit și prin păcat a devenit muritor, moartea și păcatul au intrat în neamul său. «Moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit». (Rom., V, 12.) Într-adevăr, nu din pricina păcatului strămoșului intră fiecare dintre noi sub legea morții, ci din pricina propriului păcat.“ (*In Rom.*, PG, LXXXII, 100.) Sf. Ioan Hrisostom, interpretând păcatul lui Adam, gândește aproape la fel ca Theodoret; a se vedea pe această temă articolul lui S. LYONNET, „Le sens de ἐφ'ᾧ en Rom. V, 12 et l'exégèse des Pères grecs“, în *Biblica* 36 (1955), pp. 436–456; și de același autor, „Le péché originel et l'exégèse de Rom., V, 12–14“, în *Rech. de se. rel.*, XLIV (1956), pp. 63–84. S. Lyonnet își centrează totuși prea mult interpretarea pe care o face Părinților pe problema botezului copiilor, care-l preocupa pe Fericitul

Palama vorbește într-una din Omiliile sale despre „neascultarea noastră originară față de Dumnezeu" și de „păcatul nostru strămoșesc din rai"[45], dar atunci când ridică problema mai precisă a răspunderii reale pentru păcat, el o atribuie păcatelor noastre personale, mai grave chiar decât cel al lui Adam: „Iată că mulți îl osândesc pe Adam că a ascultat de sfătuitorul cel rău, că a disprețuit porunca și prin aceasta ne-a transmis moartea. Dar nu este la fel de grav să vrei să guști dintr-o plantă ucigătoare înainte de a fi încercat, cât este să vrei să o mănânci știind din experiență că este ucigătoare! Cel care ia otravă după experiență este mai vinovat... Fiecare dintre noi este așadar mai vinovat și mai de condamnat decât Adam..."[46] Deci, noi am primit de la Adam moartea, nu culpabilitatea; acest lucru îl afirmă Sfântul Grigorie cu tărie, în termeni foarte asemănători cu cei ai Sfântului Chiril al Alexandriei: Adam, „abandonându-se de bunăvoie..., a fost învins și a devenit inutil; rădăcină a neamului nostru, ne-a dat pe noi, mlădițe pieritoare..."[47]. Stricăciunea se transmite întregului neam omenesc în mod esențial pe cale ereditară (ἐξ ἑνὸς τοῦ προπάτορος ἐπὶ πάντας χυθεῖσαν, ὡς ἐκ ῥίζης τοῦ γένους ἀναδιδομένην [transmisă dintr-un singur protopărinte întregii descendențe, ca dintr-o rădăcină a neamului])[48]. Potrivit lui Palama, tocmai pentru a ne scăpa de mortalitatea ereditară S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, iar nu pentru păcatul lui Adam; acolo unde un apusean ar fi spus „felix Adae culpa", Sfântul Grigorie proclamă *felix mors*: „Dacă nu ar fi fost moartea, scrie el textual, și dacă, înainte de a muri, neamul nostru ieșit dintr-o rădăcină muritoare n-ar fi devenit muritor, nu ne-am fi îmbogățit cu pârga nemuririi, n-am fi fost chemați la ceruri,

---

Augustin, dar nu și pe răsăriteni. Cel mai bun studiu patristic recent despre doctrina patristică a păcatului originar este cea a lui I. ROMANIDIS, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Atena, 1957, unde sunt analizate numeroase texte și îndeosebi învățătura lui Palama.

[45] *Om.* 31, col. 388C.

[46] *Cap. fiz.* 55, col. 1160D–1161A.

[47] *Om.* 52, (ed.) OIKONOMOS, p. 121.

[48] *Om.* 5, col. 64B.

firea noastră nu ar fi fost înălțată „mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea (*Efes.*, I, 20–21).“[49] Nașterea omenească după fire nu poate produce decât stricăciune (εἰς φθορὰν πάντως γεννῶσα)[50], căci omul „nu mai trăiește după Dumnezeu, adică nu mai posedă asemănarea lui Dumnezeu și nu poate da naștere unor ființe asemănătoare lui Dumnezeu, ci asemănătoare sieși, vechi și supuse stricăciunii“[51]. „Chiar dacă, prin harul lui Dumnezeu, căsătoria este fără prihană, firea poartă întotdeauna stigmatele osândei.“[52] Hristos este „singurul om care n-a fost zămislit întru fărădelegi, nici născut în păcate (cf. *Ps.*, L, 6)“[53]: „Dacă ar fi provenit din sământă bărbătească, n-ar fi fost un om nou și n-ar fi putut primi în Sine plinătatea dumnezeirii fără amestec, căci ar fi fost făcut la vechea matriță și ar fi moștenit păcatul (τοῦ παλλαιοῦ κόμματος ὢν καὶ κληρονόμος ἐκείνου τοῦ πταίσματος [„ar fi purtat vechea pecete și ar fi moștenit căderea aceluia“]).“[54] El este singurul care a inaugurat un nou neam în omenire, în care intri prin nașterea din nou a botezului.

FILOSOFII ÎL CUNOȘTEAU PE DUMNEZEU?

Acest sistem de gândire patristică nu corespundea, se înțelege, convingerilor lui Varlaam Calabrezul. Palama a avut o reacție puternică atunci când a citit în scrierile „Italianului“ asemenea idei: „cunoașterea ființelor, adică filosofia, este cel mai bun lucru

---

[49] *Cap. fiz.* 54, col. 1160D

[50] *Om.* 16, col. 192C.

[51] Μηκέτι κατὰ θεόν, τουτέστι καθ᾽ ὁμοίωσιν ὑπάρχων τοῦ ποιήσαντος, μηδὲ γεννᾷν δυνάμενος ὁμοίους τῷ θεῷ, ἀλλ᾽ ὁμοίους ἑαυτῷ, παλαιοὺς καὶ διεφθορότας , *Om.* 54, (ed.) OIKONOMOS, p. 186.

[52] Εἰ γὰρ καὶ ὁ γάμος ἀνεύθυνος, τοῦ θεοῦ συγχωρήσαντος, ἀλλ᾽ ἡ φύσις ἔτι φέρει τῶν ὑπευθύνων γεγονότων τὰ σύμβολα, *Om.* 43, (ed.) OIKONOMOS, p. 22.

[53] *Om.* 16, col. 192C.

[54] *Om.* 58, ed. OIKONOMOS, p. 230.

pe care îl avem“[55], „cei cu inima curată vor vedea pe Dumnezeu fie prin analogie, fie drept cauză, fie prin negare și nu altfel; omul care cunoaște părțile lumii cele mai numeroase sau mai de seamă și îndeosebi cel care are cea mai bună cunoștință despre ceea ce cunoaște dobândește cea mai bună vedere a lui Dumnezeu... Căci dacă Dumnezeu nu Se face cunoscut decât prin ființe, nu-L vom cunoaște prin cele pe care nu le știm, ci doar prin ceea ce cunoaștem; astfel, cu cât sunt mai numeroase și mai vrednice de admirație cele pe care le cunoaștem și cu cât le cunoaștem mai bine, cu atât îi vom depăși pe ceilalți oameni în domeniul cunoașterii lui Dumnezeu...“[56]. Pentru Varlaam, era evident că „înțelepciunea teologică și filosofia științelor profane aveau același scop“[57], și declara că „obiectul laudelor sale era înțelepciunea în sine (τὴν αὐτοσοφίαν), ideea cunoașterii adevărate, care este unică“ (τὴν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἰδέαν, ἥτις μία ἐστίν)[58]. Prin urmare, dacă este o revelație directă a lui Dumnezeu, aceasta nu este restrânsă la Apostoli sau la Părinții Bisericii, căci nici filosofii Antichității nu au fost străini de aceasta. „Când îi văd, scrie Varlaam, cum iau în considerare metodele demonstrației și ale analizei, ca și pe cele ale definiției și deosebirii, precum și orice știință a diviziunii și tranziției, ca fiind cuprinse în temeiurile cele mai intime ale sufletului (ἐν μέσοις τῆς ψυχῆς λόγοις), atunci când declară că lucrurile materiale și fizice sunt conduse de principiul care li se potrivește, în timp ce în cele care ne depășesc, spun ei, cei care primesc o vedere de sus (θέα ἄνωθεν) și sunt iluminați de o lumină înțelegătoare (φῶς νοερόν) permițând să se unească cu cele dumnezeiești (τοῖς θείοις συζυγεῖν) sunt cei care posedă mai bine decât prin demonstrație contemplarea celor transcendente..., când îi aud spunând aceste lucruri (pe filosofii profani),

---

[55] *Text de Varlaam*, citat în *Tr.*, II, *3*, § 73.

[56] Text citat în *Tr.*, II, *3*, § 64.

[57] Text citat în *Tr.*, II, *1*, § 5.

[58] Text citat în *Tr.*, II, *1*, § 21.

nu pot concepe că Dumnezeu nu-i luminează și pe ei într-un anumit fel și că nu depășesc marea mulțime a oamenilor."[59]

Simpla confruntare a acestor câtorva texte ale calabrezului cu gândirea Sfântului Grigorie Palama ne îngăduie să percepem punctul de dezacord. Pentru Varlaam, calea către Dumnezeu este în esență o gnoză naturală, căreia îi admite caracterul limitat, dar care este perfect autonomă față de noțiunea de păcat și – chiar și acolo unde capătă aspectul unui vizionarism preluat de la neplatonicieni – străină de orice idee a unei vieți suprafirești specific creștine. Filosofii Antichității rămân pentru Varlaam criteriul esențial al oricărei gândiri și al oricărei mistici, fără ca venirea harului în Iisus Hristos să fi modificat substanțial raporturile dintre om și Dumnezeu.

De-a lungul întregii sale opere, Palama revine mereu la o critică violentă a filosofilor greci, în care vede sursa erorilor adversarilor săi succesivi, Varlaam, Akindin și Nichifor Gregoras.

CUNOAȘTERE ȘI MÂNTUIRE

După cum am văzut, Palama admite caracterul autentic al cunoașterii naturale; ceea ce o opune totuși pe aceasta înțelepciunii revelate este faptul că ea nu aduce prin ea însăși mântuirea. Afirmațiilor filosofului calabrez privind o „cunoaștere unică", comună creștinilor și elinilor, și urmărind același scop, dascălul isihast îi opune realitatea celor două cunoașteri, având două scopuri distincte și bazate, așa cum vom vedea în capitolul următor, pe două organe de percepție diferite. „Nu este poate întru totul fals că filosofia profană poate conduce prin ea însăși la cunoașterea ființelor... Dar nu este acea cunoaștere a ființelor și înțelepciunea pe care Dumnezeu a dăruit-o direct proorocilor și apostolilor."[60]

---

[59] VARLAAM, *Prima scrisoare către Palama*, ed. G. SCHIRO, în *Barlaam épistole*, p. 262.

[60] *Tr.*, II, *1*, § 7; cf. §§ 8–9 și *Tr.*, I, *1*, §§ 10, 17.

Ba mai mult, „ceea ce este adevărat în înțelepciunea dinafară nu este necesar și nu duce la mântuire“[61]; poți ignora știința și dobândi totuși viața veșnică.[62] Într-un pasaj din *A doua triadă*, Palama își rezumă foarte bine gândirea: „Desăvârșirea mântuitoare în domeniul cunoașterii și al învățăturii constă în a fi în acord cu gândirea proorocilor, apostolilor și pur și simplu a tuturor Părinților, prin care Duhul Sfânt a vorbit neîndoielnic despre Dumnezeu și despre făpturile Sale. În timp ce cele pe care Duhul le-a lăsat deoparte și alții le-au descoperit nu sunt de niciun folos pentru mântuirea sufletului, chiar dacă sunt adevărate; căci învățătura Duhului nu omite ceea ce este de folos. Iată de ce nici măcar nu-i judecăm pe cei care nu se înțeleg asupra acestor lucruri nesocotite de Duhul și nu spunem că cei care au mai multă cunoaștere în acest domeniu sunt fericiți.“[63]

ÎNȚELEPCIUNEA AJUNSĂ NEBUNIE

Când vorbește despre această problemă, Palama are în vedere nu știința profană în general, ci un sistem de gândire concret, cel al filosofilor greci, la care Varlaam se referă și care reprezintă pentru el autoritatea supremă: „Ceea ce spunem acum, are el grijă să precizeze, nu o spunem despre filosofie în general, ci despre filosofia acestora.“[64] Apostolul Pavel spune că înțelepciunea filosofilor greci „a ajuns nebunie“ (Rom., I, 21). „Înțelepciunea căreia nu i s-a întâmplat această nenorocire, comentează dascălul isihast, nu a ajuns așadar nebunie. De ce ar fi ajuns, din moment ce a izbutit să-și atingă scopul care îi este propriu prin fire și este îndreptată către Dumnezeu, Cauza firii?

---

[61] *Tr.*, I, *1*, § 5.

[62] *Tr.*, I, *1*, § 18; Palama se referă în acest pasaj la un text al Sfântului Vasile: „Chiar dacă nu vedem adevărul care se află în astfel de lucruri, nimic nu ne împiedică să ajungem la fericirea făgăduită.“ (Cf. *In Ps.* XIV, PG, XXIX, 256 C).

[63] *Tr.*, II, *1*, § 42; cf. § 44.

[64] *Tr.*, I, *1*, § 16; cf. § 17.

Aceasta este înțelepciunea oamenilor evlavioși și vrednici care sunt împreună cu noi, înțelepciunea care a avut cu adevărat curajul de a respinge răul, care a ales ceea ce este de folos, care i-a alipit pe oameni de Biserica lui Dumnezeu și s-a conformat în chip armonios înțelepciunii Duhului. În ceea ce mă privește, cred că ea deține adevărul.[65]" Cât despre înțelepciunea elinilor, aceasta „a ajuns nebunie" nu atât ca înțelepciune după fire, ci „în măsura în care nu vine de la Dumnezeu". „Mintea care a descoperit-o, ca minte, vine de la Dumnezeu, dar înțelepciunea însăși, în măsura în care s-a îndepărtat de linia sa – cunoașterea lui Dumnezeu – nu trebuie să fie considerată înțelepciune."[66] „Dacă ea ar fi descoperit și vestit înțelepciunea lui Dumnezeu în făpturi, dacă ar fi făcut să apară ceea ce era ascuns, dacă ar fi fost un organ al adevărului care să facă să dispară ignoranța, dacă ar fi fost prin participare ceea ce Obiectul mesajului său este în calitate de Cauză, cum ar fi fost ea făcută nebună chiar de Acela care a dăruit această înțelepciune creației?"[67] Legea lui Moise era nedesăvârșită și era destinată unei umanități „după fire" și căzută; și totuși, când Hristos S-a arătat, a spus că Moise era tot atât de vrednic de încredere ca El Însuși (In, V, 45), în timp ce „făcea nebună" înțelepciunea grecilor![68] „Suntem toți plini de laudă și de admirație, conchide Palama, când contemplăm această măreață operă a lui Dumnezeu, prin care înțeleg întreaga creație văzută; înțelepții elinilor o laudă și ei și o admiră, cercetând-o; dar noi, noi o facem spre slava Ziditorului, iar ei, împotriva slavei Sale."[69]

Greșelile filosofilor sunt nenumărate, iar Palama le enumeră în mai multe rânduri în scrierile sale. „Învăluiți în această înțelepciune plină de prostie și de nebunie, scrie el..., au hulit atât pe Dumnezeu, cât și natura; i-au dat naturii suveranitatea, lipsindu-L pe Dumnezeu de această suveranitate...; au acreditat părerea că numele

---

[65] *Tr.*, II, *1*, § 23.

[66] *Tr.*, I, *1*, § 12; cf. § 18.

[67] *Ibid.*, § 13.

[68] *Ibid.*

[69] *Om.* 34, col. 424AB; cf. *Tr.*, I, *1*, § 18.

dumnezeiesc aparținea demonilor și erau atât de departe de aflarea cunoașterii ființelor – obiect al dorinței și al râvnei lor – încât au afirmat că ființele neînsuflețite au suflet și că erau părtașe la un suflet superior sufletului nostru[70], că ființele iraționale aveau rațiune, din moment ce puteau primi un suflet omenesc[71]..., ei așezau printre lucrurile coeterne cu Dumnezeu, necreate și fără principiu, nu numai materia și ceea ce ei numeau sufletul întregii lumi..., ci și sufletele noastre însele."[72] Argumentele pe care le folosește Palama pentru a demonstra erorile elinilor sunt departe de a avea toate aceeași forță: el citează, de pildă, elementele cosmologiei veterotestamentare sau miracole biblice pentru a dovedi imposibilitatea de a admite valoarea absolută a legilor cosmologice ale lui Aristotel.[73] Aceste argumente îndoielnice nu constituie însă esențialul pentru el. Am văzut, într-adevăr, că admitea formal libertatea cercetării științifice în domeniul fizic și putem constata pe de altă parte că el însuși le reproșează filosofilor că nu au reușit să se pună de acord asupra legilor creației[74], ceea ce este un argument patristic clasic în favoarea relativității doctrinelor filosofice necreștine.

Opoziția sa este tot atât de violentă împotriva lui Platon și a neoplatonicienilor, cât și împotriva lui Aristotel.

PLATON

Idealismul lui Platon este incompatibil cu concepția creștină despre un Dumnezeu viu și întru totul liber în actul Său creator: „Aceste modele și aceste exerciții, scrie Palama, care existau în

---

[70] Aluzie la învățătura despre sufletul lumii dezvoltată de Platon în *Timaios* și considerată deosebit de primejdioasă de către Grigorie, care a consacrat mai multe dintre *Capetele* sale *fizice* respingerii acesteia (3–8, col. 1124A–1128A).

[71] Potrivit adepților metempsihozei.

[72] *Tr.*, I, *1*, § 18.

[73] *Tr.*, II, *1*, § 43; *A doua scrisoare către Varlaam*, *Coisl.* 100, fol. 102v-103

[74] *Tr.*, I, *1*, § 1 ; Et, 1, §§ 9, 41; *Prima scrisoare către Varlaam*, ed. PAPAMIHAIL, pp. 475–476 etc.

gândul (lui Dumnezeu) dinaintea faptelor și care nu sunt străine de patimă, nu se potrivesc oare mai bine unor oameni care înalță o casă și care se tem să nu sufere un posibil eșec din lipsa de prevedere, decât lui Dumnezeu al Cărui gând este deja faptă? Și din moment ce gândul Său este deja faptă, ar mai avea oare nevoie înainte de alte planuri și de alte modele? N-ar avea atunci idei ale ideilor, și așa la nesfârșit?"[75] Dascălul isihast amintește pe de altă parte concepțiile teologice ale lui Platon, îndeosebi cele din *Timaios*, unde anumite forțe cosmice sunt zeificate și unde o întreagă ierarhie de „daimoni" conduce viața universului.[76] Aceste concepții sunt suficiente pentru a face platonismul inacceptabil pentru creștini, care nu pot admite nicio substanță mijlocitoare și niciun intermediar ipostaziat între Creator și făpturile Sale. Vom vedea în continuare că, în învățătura sa despre „energii", Palama va stărui asupra acestui punct pentru a demonstra caracterul „existențial" al lucrărilor dumnezeiești, care nu sunt nici esențe, nici ipostasuri.

Nici contemplarea neoplatoniciană nu se bucură de mai multă îngăduință în ochii dascălului isihast: „Viziunile lor, spune el, te îndepărtează de cele cu adevărat dumnezeiești... Lumina înțelegătoare care strălucește în ochii lor nu îi atrage către spațiul strălucitor, ci îi osândește la întunericul veșnic... Este o momeală și o capcană înspăimântătoare, născocită de prințul întunericului, pusă la cale cu atâta grijă – ca să nu se bage de seamă! – încât poate înșela chiar pe aceia care doar au auzit vorbindu-se de ea." „Demonul i-a aruncat pe contemplativi în cea mai mare greșeală cu putință, și i-a atras pe ucenicii acestora, care îi considerau oameni luminați, în mrejele sale încâlcite și se grăbește ca, prin mijlocirea scrierilor lor, să acționeze și asupra celor care vor veni..., rătăcind pe mulți cu frumusețea limbajului lor."[77] Asemenea creștinilor din primele veacuri, Palama consideră că zeitățile păgâne (δαίμονες) au existat cu adevărat, dar ca îngeri ai Satanei. Așa înțelege el „demonul"

[75] *Prima scrisoare către Varlaam*, ed. Papamihail, p. 471.

[76] *Ibid.*, pp. 471–472.

[77] *Ibid.*, pp. 464–465.

care-l însoțea pe Socrate[78], „balaurul" care, potrivit lui Porfirie, s-a arătat în ziua morții lui Plotin, oracolul lui Apollo primit de Amelios despre sosirea lui Plotin „la adunarea demonilor"[79]. Nu e greu să găsești la Platon, la Homer sau la Hesiod alte referiri la demoni[80], care sunt pentru el tot atâtea dovezi ale inspirației satanice care s-ar fi aflat la originea scrierilor lor. Această atitudine a lui Palama față de filosofii Antichității, împărtășită de mulți dintre contemporani, mai ales în mediul monastic, arată în ce măsură puteau bizantinii să păstreze spiritul literaturii patristice a primelor veacuri: este evident, într-adevăr, că lungile tirade ale Sfântului Grigorie privind caracterul demonic al scrierilor antice preiau uneori chiar cuvânt cu cuvânt texte de polemică creștină împotriva lui Porfirie sau Iulian Apostatul – îndeosebi cele ale Sfântului Grigorie de Nazianz – dintr-o epocă în care păgânismul reprezenta un pericol real pentru Biserică. Ecourile acestei lupte dintre creștinii răsăriteni și reprezentanții neoplatonismului păgân – luptă care a continuat de-a lungul sec. al IV-lea și al V-lea – se repercutează astfel până în miezul Evului Mediu bizantin.

ARISTOTEL

În general, atitudinea lui Palama față de Aristotel era mai moderată decât față de platonicieni. Logica și fizica Stagiritului, așa cum erau predate în școli și universități, constituiau, într-adevăr, baza esențială a oricărui învățământ „profan" în Bizanț. Ele făceau parte din ἐγκύκλιος παιδεία, program de cultură generală în care Palama însuși excelase în tinerețe și care în mod normal excludea metafizica platoniciană.[81] Dascălul isihast nu-l menajează însă pe

---

[78] *Prima scrisoare către Varlaam*, p. 469; *Tr.*, I, *1*, § 15.

[79] *Prima scrisoare către Varlaam*, p. 470; cf. PORFIRIE, *Vie de Plotin*, §§ 2, 22, ed. E. BRÉHIER (*Ennéades*, I), coll. Budé, Paris, 1924, pp. 2, 25–26.

[80] *Tr.*, I, *1*, § 15; *Tr.*, II, *1*, § 13.

[81] Vezi *Supra*, pp. 46–49.

Aristotel, mai ales în măsura în care Varlaam acordă principiilor logicii sale o valoare absolută. Prima sa corespondență cu Akindin și cu filosoful calabrez este aproape integral consacrată unei demonstrații pasionate a faptului că logica lui Aristotel nu este în stare doar ea să definească transcendența dumnezeiască. Această logică nu este nici măcar absolută în cunoașterea ființelor, căci, fiind întemeiată, în principiu, pe experiență, ea rămâne rodul minții omenești care, materialmente, nu poate avea experiența tuturor faptelor care-i slujesc ca premise: „Cum cauți, omule, elementul anterior pentru demonstrație?[82] întreabă Palama. Oare în timp? Atunci nu vei obține niciodată vreo demonstrație nici despre cer, nici despre pământ și mare... nici despre aer și fenomenele aeriene, nici despre eter și meteoriți; căci noțiunile comune, axiomele și definițiile, premisele, demonstrațiile și raționamentele, distincțiile și toate analizele le sunt posterioare; într-adevăr, țin de inteligența celui care a fost creat ultimul (omul).“[83] Dacă este cu neputință, urmând lui Aristotel, să construiești un raționament apodictic despre fenomenele lumii create, cu atât mai zadarnic este să cauți aici demonstrația teologică și să descoperi în cele din urmă, cum face Varlaam, dovada că Dumnezeu nu poate fi demonstrat, căci Dumnezeu nu este singurul care scapă experienței sensibile, ci sunt multe ființe create care scapă de asemenea. Nu unui criteriu formal, determinat de Aristotel, îi datorăm faptul de a ști că Dumnezeu nu poate fi cunoscut[84], ci unei experiențe religioase, care poate proveni parțial

---

[82] Pentru a dovedi că Dumnezeu este cu neputință de demonstrat, Varlaam scria într-unul dintre tratatele sale antilatine pe care îl critică aici dascălul isihast: „Definițiile, ipotezele și axiomele constituie principiile demonstrației și sunt anterioare consecințelor lor, dar nu este îngăduit a spune că lucrurile care se referă la Dumnezeu sunt posterioare acestor noțiuni comune, acestor ipoteze și definiții... Așadar, cele dumnezeiești nu se demonstrează.“ *Paris gr.* 1278, fol. 77^{v}.

[83] *Prima scrisoare către Akindin*, § 10, ed. MEYENDORFF, p. 86; cf. *A doua scrisoare către Varlaam*, *Coisl.* 100, ff. 101^{v}–102.

[84] „Nu-i respinge altfel pe latini decât spunându-le că raționamentele lor, după tradițiile lui Aristotel, nu sunt nici apodictice, nici dialectice, neținând seama după cât se pare că toate, sau majoritatea raționamentelor despre cele

dintr-o cunoaștere adevărată a ființelor, dar care constituie totodată o revelație a Dumnezeului Celui viu. Iată de ce „ceea ce depășește demonstrația lui Aristotel este inutil“[85].

ȘERPI SUPUȘI DISECȚIEI

Oricare ar fi fost opoziția lui Palama față de filosofia antică, el nu putea ignora întru totul faptul că Părinții Bisericii s-au slujit totuși într-o anumită măsură de filosofi pentru a exprima adevărata credință. Acești filosofi nu au fost ei oare, pe de altă parte, sursa esențială de care s-au slujit creștinii pentru a ajunge la o anumită cunoaștere „naturală“ a ființelor, cunoaștere care, potrivit Sfântului Pavel (Rom., 1,19–20), poate conduce la o anumită înțelegere a Dumnezeirii? Dascălul isihast nu a refuzat să răspundă la aceste întrebări, fie făcând el însuși în *Capetele* sale *fizice* o prezentare cosmologică și antropologică tributară concepțiilor antice admise pe atunci[86], fie oferind o imagine a acestora, care i s-a părut la îndemână, pentru a determina metoda de urmat în folosirea scrierilor filosofilor greci. Această imagine este cea a șerpilor veninoși din care medicii izbutesc să extragă leacuri folositoare: „Trupul șerpilor, scrie el, ne este folositor dacă-i ucidem, îi disecăm, dacă îi preparăm și ne servim de ei cu discernământ ca de un leac împotriva proprii-lor lor mușcături.“[87] Sensul acestei imagini originale este că se poate recurge la filosofia grecilor cu condiția să știi să te folosești de ea și să ai destul discernământ, din cel care vine de la Duhul și este propriu vieții în Hristos. „Științele sunt un dar al lui Dumnezeu“, îi spuneau adversarii săi; „dar în ce măsură, le răspundea Palama, este

---

dumnezeiești, nu sunt nici dialectice, nici apodictice.“ *Ibid.*, fol. 91; cf. *Prima scrisoare către Akindin*, § 13, pp. 88–89.

[85] Titlul purtat de *A doua scrisoare către Varlaam*.

[86] *Cap. fiz.* 1–20, col. 1121–1133.

[87] *Tr.*, I, *1*, § 11. Această imagine pe care a născocit-o, pare-se, chiar el, i-a plăcut atât de mult Sf. Grigorie, încât revine la ea de încă trei ori (*A doua scrisoare către Varlaam*, *Coisl.* 100, fol. 98; *Tr.*, I, *1*, §§ 20, 21).

asta o justificare pentru cei care le folosesc în mod greșit, abuzează de ele și ajung, prin științe, să facă din Evanghelia lui Hristos un lucru nedesăvârșit? Căci nu poți găsi îndreptățire dezmățaților și lacomilor pe motiv că Dumnezeu, la început, creând trupul și insuflându-i un suflet, i-a dăruit și capacitatea de a zămisli și de a se hrăni. Ceea ce căutăm să împiedicăm prin cuvintele noastre sunt reaua folosință, abuzul și cinstirea exagerată acordată științelor"[88].

CAZUL LUI DIONISIE

Varlaam avea însă ca rezervă o obiecție în măsură să trezească un larg ecou în rândul cititorului bizantin, atât de fidel literei tradiției patristice: „De vrei să știi, îi scrie el lui Palama, dacă grecii au înțeles și ei că Binele supraființial și anonim transcende inteligența, știința și orice altă abordare, citește operele pitagoricienilor Panten, Brotinos, Philolaos, Charmidas și Filoxeniu, consacrate acestui subiect; vei găsi acolo aceleași expresii pe care marele Dionisie le folosește în ultimul capitol al *Teologiei Mistice*... Platon a înțeles și el prea bine transcendența divină"; urmează citate din *Republica* și din *Parmenide* care se regăsesc într-adevăr aproape textual în scrierile lui Dionisie[89]. Legătura incontestabilă care exista între autorii păgâni și cel pe care toată lumea îl considera pe atunci drept ucenicul Sfântului Pavel era oare compatibilă cu caracterul demonic pe care Palama îl atribuia scrierilor filosofilor? Cazul lui Dionisie și, într-o mai mică măsură, cel al Părinților care s-au inspirat din neoplatonism, se află astfel pe fundalul întregii controverse dintre Varlaam și Palama care, amândoi, se refereau constant la „Marele Dionisie" pentru a-l interpreta fiecare în felul său. Pentru Varlaam, Dionisie era înainte de toate cel care, dintre toți Părinții, știuse cel mai bine să folosească neoplatonismul și care, prin teologia sa apofatică,

---

[88] *Tr.*, II, *1*, § 27.

[89] *Al doilea răspuns lui Palama*, ed. SCHIRÒ, în *Barlaam epistole*, pp. 298–299; cf. J. MEYENDORFF, *Un mauvais théologien*, pp. 58–59.

pusese bazele solide ale unei teologii nominaliste: Dumnezeu nu depășește El oare la infinit toate denumirile care I se atribuie?[90] Palama se sprijinea, dimpotrivă, pe pasajele în care Areopagitul vorbește despre unirea cu Dumnezeu – și pe care Varlaam le lipsea de sensul lor realist – pentru a descoperi în ele principiile cunoașterii mistice: era, de fapt, obligat să aducă astfel un corectiv hristocentric lui Dionisie. Vom reveni în mai multe rânduri asupra acestui aspect al gândirii Sfântului Grigorie, care-i pune în lumină aptitudinea de a integra într-o teologie echilibrată elemente care, înainte de el, îi făcuseră uneori să se poticnească pe gânditorii creștini răsăriteni.[91] Dascălul isihast, după Sf. Maxim Mărturisitorul, mai făcea astfel un pas înainte pentru a da un sens mai deplin creștin Corpusului Areopagitic, eliberându-l de anumite concepte ambigue, devenite cu atât mai primejdioase în sec. al XIV-lea, cu cât furnizau argumente favorabile nominalismului umaniștilor.

Atitudinea lui Palama în fața filosofiei antice în general și în special corespondența sa cu Varlaam pe acest subiect dovedesc cât este de inexact să se vadă în el un urmaș al neoplatonicienilor în gândirea creștină. Chiar dacă a continuat să folosească o terminologie plotiniană, preluată de la Sfântul Grigorie de Nyssa sau de la Dionisie, nu a recurs însă niciodată în mod direct la autoritatea Anticilor, iar intenția sa era tocmai de a-i îndepărta pe contemporanii săi de aceștia. Gândirea sa, luată în ansamblu, constituie desigur un progres spre eliberarea treptată a teologiei creștine răsăritene de elenismul platonician, iar victoria sa definitivă din 1351 a constituit, pentru cultura bizantină, un refuz al noii civilizații umaniste pe care Apusul era pe cale de a o adopta.

---

[90] Cf. J. MEYENDORFF, *Un mauvais théologien*, pp. 50–61.

[91] Am abordat problema într-o scurtă comunicare la Congresul patristic de la Oxford, în 1955, „Notes sur l'influence dionysienne en Orient“, *Studia Patristica*, vol. II (*Texte und Untersuchungen*, Band 64), Berlin, 1957, pp. 547–552.

CAPITOLUL AL DOILEA

INTEGRAREA TEOLOGICĂ A ISIHASMULUI: VIAȚA ÎN HRISTOS

Discuțiile privind viața duhovnicească a monahilor bizantini și metodele lor de rugăciune au constituit o a doua etapă a disputei dintre Varlaam și Palama. Este important de observat legătura care exista între aceste două aspecte, inițial independente, ale controversei lor. Filosof nominalist, Varlaam s-a interesat de cei care-i opuneau suprema realitate a unei cunoașteri mistice a lui Dumnezeu, iar cercetarea sa l-a condus în mod logic la negarea spiritualității monahilor. În ceea ce-l privește pe Palama, argumentul hristologic pe care-l folosise deja împotriva calabrezului în legătură cu filosofia profană l-a ajutat să perceapă prăpastia care-l despărțea de adversarul său în punctele esențiale ale doctrinei creștine, căci într-adevăr ceea ce a apărat el în *Triadele în apărarea isihaștilor* era însăși credința creștină, și nu doar o formă de spiritualitate.

Nu se pune problema de a întreprinde aici un istoric al „isihasmului", nici măcar de a analiza voluminoasa literatură care a fost consacrată acestui subiect în timpul ultimilor zeci de ani. Ne vom mărgini să semnalăm anumite caracteristici care ni se par esențiale pentru înțelegerea operei lui Palama, referindu-ne la lucrările cele mai valoroase.

ISIHASMUL ÎNAINTE DE SEC. AL XIV-LEA

Mult timp, termenul de „isihast" (ἡσυχαστής, ἡσυχάζων) nu a fost folosit în Apus decât în legătură cu disputele din sec. al XIV-lea, părând astfel că desemnează monahul bizantin incult, care practica acea ciudată şi suspectă metodă de rugăciune, ridiculizată de Varlaam sub numele de „omfalopsihie". În realitate, termenul ἡσυχία [„liniște"] pătrunsese încă din sec. al IV-lea în vocabularul mistic creştin ca termen tehnic desemnând starea de liniște şi de pace lăuntrică pe care izbânda asupra patimilor o oferea monahului şi îi îngăduia să ajungă astfel la contemplație. Sfântul Grigorie de Nyssa îl aplica modelului misticilor, Moise: „S-a retras din lume timp de patruzeci de ani și, trăind singur cu sine, şi-a aţintit privirea, fără a se lăsa tulburat şi în liniște (δι' ἡσυχίας), spre contemplarea celor nevăzute"[1]. Anahoreţii, care au ales viaţa în pustnicie, preferând-o disciplinei liturgice şi ascetice a marilor obşti monahale, au fost numiţi „isihaști" – sihaștri, şi îndeosebi în mediul lor s-a dezvoltat spiritualitatea „rugăciunii minţii", al cărei mare dascăl a fost Evagrie Ponticul[2].

EVAGRIE

Stabilirea rolului lui Evagrie în istoricul spiritualității creştine răsăritene[3] a constituit pentru noi un progres enorm în cunoaş-

---

[1] *In Psalm.*, PG, XLIV, 456C (trad. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, p. 40); cf. *Vita Moysis*, II, 23, ed. DANIÉLOU, *Sources chrétiennes*, 1 bis, p. 38.

[2] A se vedea J. BOIS, „Les hésychastes avant le XIVᵉ siècle", în *Echos d'Orient*, V, oct. 1901, pp. 1–11; cf. I. HAUSHERR, *L'hésychasme, étude de spiritualité*, în *Or. Chr. Per.* XXII, 1956, pp. 5–40 (pentru istoricul termenilor ἡσυχία şi ἡσυχαστής, a se vedea mai ales pp. 9–11), 247–285.

[3] M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime", în *Revue d'asc. et de myst.*, XI, 1930, pp. 156–184, 239–268, 331–336; I. HAUSHERR, *Les grands courants de spiritualité orientale*, în *Or. Chr. Per.* I, 1935, pp. 114–138.

terea acestei spiritualități, indicându-ne anume veriga care o leagă de Origen. Părinții cappadocieni au fost cei care au popularizat „teologia" marelui învățător alexandrin, dându-i forma ortodoxă care a fost canonizată de sinoade. Grigorie de Nyssa a făcut ca principiile esențiale ale misticii sale să fie adoptate de generațiile ulterioare. Dar Evagrie este cel care i-a învățat pe monahii din pustia Egiptului un mod de rugăciune și de unire cu Dumnezeu conform concepției origeniste despre relațiile dintre Dumnezeu și om.

„Descoperirea" lui Evagrie ca părinte comun al misticilor creștini răsăriteni ridică însă o problemă istorică și dogmatică de cea mai mare importanță. Diaconul din Pont nu este oare ereticul condamnat, la fel ca Origen, de cel de-al V-lea Sinod Ecumenic pentru spiritualismul său platonician? Dar, în timp ce doctrinele origeniste – despre care nici măcar nu știm în ce măsură provin toate de la Origen – au fost măcar parțial corectate de cappadocieni sau de Sfântul Maxim, învățătura lui Evagrie a pătruns clandestin, sub forma sa originală și sub numele de împrumut al Sfântului Nil, în tradiția patristică cea mai venerabilă! Este adevărat că operele Ponticului, din care regăsim citate la mai toți autorii duhovnicești greci, până la Palama inclusiv, nu conțin concret erorile origeniste condamnate în timpul lui Iustinian; dar nu este mai puțin adevărat că mistica pur intelectualistă a lui Evagrie, așa cum o regăsim de pildă în *De oratione*, oglindește cu fidelitate spiritualismul neoplatonician, aproape fără niciun corectiv; câteva referiri răzlețe la Cuvânt și la Treime dezvăluie, este adevărat, un autor creștin, dar ajunge să constatăm că nu există în lucrare nicio referire la Întrupare ca atare, cu atât mai puțin la Biserică sau la Taine, că rugăciunea este concepută în esență ca un contact imaterial al inteligenței cu Dumnezeu (ἄϋλος τῷ ἀΰλῳ πρόσιθι [„contact al imaterialului cu imaterialul"], 66), ca o „prefață la cunoașterea imaterială" (προΐμιον τῆς ἀΰλου γνώσεως, 85), pentru a constata că Întruparea nu *poate* să-și afle locul în filosofia existenței și a spiritualității pe care o dezvăluie

aceste rânduri.[4] Ne putem întreba atunci cum trebuie apreciat fenomenul istoric al influenței lui Evagrie, căci, așa cum scrie I. Hausherr, prin el „marile idei ale lui Origen și ale Sfântului Grigorie de Nyssa au coborât din înălțimile lor inaccesibile la îndemâna minților obișnuite. Nil împrumutându-și numele, Maxim dând garanția ortodoxiei sale, sinaiții continuând să aspire la desfătările contemplației nu au făcut în fond altceva decât să mențină învățăturile monahului filosof de la Skete până în ziua în care Grigorie Sinaitul avea să vină să reaprindă flacăra în mănăstirile bizantine și să provoace această explozie de misticism pe care o numim isihasm...“[5].

În realitate, dacă permanența terminologiei evagriene este aproximativ constantă în istoria spiritualității răsăritene, ideile lui Evagrie și, înainte de toate, antropologia sa spiritualistă erau departe de a avea aceeași permanență. În spiritul autorilor mai apropiați de Scriptură și de marea Tradiție a Bisericii, noțiunile duhovnicești provenite de la Origen sau de la Evagrie erau supuse unui corectiv hristologic extrem de vizibil: s-a constatat aceasta la *Viața Sfântului Antonie*, scrisă de Atanasie[6], și în special la opera ascetică și duhovnicească a Sfântului Maxim Mărturisitorul[7]. Dar, alături de această autoapărare progresivă a Părinților împotriva spiritualismului platonician, trebuie să se constate existența,

---

[4] Ne vom mărgini aici să ne referim la *De oratione*, pentru că această lucrare a cunoscut o răspândire deosebit de largă printre monahii ortodocși ai secolelor următoare. Părintelui Hausherr îi datorăm restituirea acestei scrieri lui Evagrie, după ce Evul Mediu bizantin i-o atribuise Sfântului Nil Sinaitul („Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique“, în *Rev. d'asc. et de myst.*, XV, 1934, pp. 34–93, 113–170).

[5] *Ibid.*, p. 170.

[6] M. MARX, „Incessant prayer in the *Vita Antonii*“, în *Studia Anselmiana*, 38, *Antonius Magnus*, Roma, 1956, pp. 108–135 (a se vedea mai ales pp. 134–135).

[7] I. H. DALMAIS, „La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le Liber asceticus“, în *Irénikon* XXVI, 1953, pp. 17–39; pentru relațiile pozitive dintre Maxim și Evagrie, a se vedea M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime“, în *Revue d'asc. et de myst.*, XI, 1930, pp. 156–184, 239–268, 331–336.

la originile înseși ale isihasmului creștin, a unui alt Învățător, un Învățător aflat exact la polul opus lui Evagrie: autorul necunoscut al *Corpus macarianum*.

MACARIE

Nu poate fi vorba aici de a soluționa, nici măcar de a ridica problema lui Pseudo-Macarie în întreaga sa amploare. Se știe că, de vreo treizeci de ani, unii autori acceptă ca de la sine înțeleasă părerea lui Dom Villecourt potrivit căreia autorul ar fi aparținut sectei messalienilor și caută chiar să-l identifice cu unul din conducătorii acestei secte, un anumit Simeon din Mesopotamia[8]. De fapt, dezbaterea este departe de a fi încheiată: W. Jaeger, urmând lui J. Stiglmayr[9], s-a opus în mod strălucit acestei teze, stabilind o înrudire certă între scrierile lui Pseudo-Macarie și operele mistice ale Sfântului Grigorie de Nyssa[10]. Dacă nu a obținut o aprobare unanimă, aceasta se datorează faptului că problema nu poate fi soluționată comparându-l pe Macarie cu messalienii, pentru simplul motiv că documentele privind doctrina acestora din urmă lipsesc aproape cu desăvârșire: adepții teoriei „messaliene“ sunt așadar obligați să-i aplice lui Macarie criteriul propriei lor concepții despre messalianism, pe de o parte, și mistica creștină, pe de alta. Totuși, aproape toți recunosc că tezele messaliene condamnate în mod oficial și citate în tratatele ortodoxe de polemică antimessaliană nu se regăsesc la Macarie. Nu ar fi vorba la el decât de o tendință, fie de a admite coexistența în suflet atât a demonilor,

---

[8] L. VILLECOURT, „La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire“, în *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1920, pp. 29–53; H. DÖRRIES, „Die Ueberlieferung des messalianischen Makarius-Schriften“, în *Texte u. Unters.*, 4. Reihe, 10, Bd., I. Heft, Leipzig, 1941.

[9] „Pseudomakarius und die Aftermystik der Messalianer“, în *Zettschrift für Kath. Theologie*, 49 (1925), pp. 244–260.

[10] *Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954.

cât și a harului, fie de a distinge prea tranșant semnele acestui har, apropiindu-se astfel de pelagianism.[11] De fapt, nu este deloc sigur că în primul caz ar fi vrut să spună altceva decât Sfântul Pavel – „După omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu, dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele" (Rom., VII, 22–23) – exprimând acest loc comun al spiritualității creștine în termenii folosiți de tradiția monastică obișnuită, termeni care au putut fi folosiți și de messalieni într-un sens dualist eretic.[12] Cât despre reproșul de semipelagianism, acesta riscă să vizeze întreaga mistică răsăriteană și în special, cu și mai multă îndreptățire, pe Sfântul Grigorie de Nyssa și școala sa.[13]

DOUĂ ANTROPOLOGII

Dacă abandonăm această interesantă controversă a cărei concluzie nu se zărește încă, dar care atinge un punct central al relațiilor dintre Răsăritul și Apusul creștin, și dacă ne întoarcem către influența pe care scrierile „marelui Macarie" au exercitat-o asupra literaturii duhovnicești a Răsăritului, ne vom da lesne seama că, pentru cititorii acestora, din sec. al V-lea până în sec. al XV-lea, aceste scrieri opun o terminologie și o antropologie biblică – poate cu conexiuni stoice – terminologiei platoniciene și antropologiei spiritualiste a lui Evagrie. Aceste două antropologii sunt latente în istoria isihasmului, iar autorii pot fi clasificați *grosso modo* în ucenici ai lui Evagrie și ucenici ai lui Macarie, cu condiția, evident, de a nu face această clasificare prea rigidă și mai ales de a nu pune prea multă bază pe terminologie, care tinde din ce în ce mai mult să confunde cele două școli, chiar și acolo unde

---

[11] Pentru acest ultim punct, a se vedea I. HAUSHERR, „L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme", în *Or. Chr. Per.*, I, 1935, pp. 328–360.

[12] Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 225.

[13] *Ibid.*, pp. 89–92.

ele își păstrează fiecare caracterul propriu.[14] Astfel, termenul „inimă“, folosit de Scriptură pentru a desemna centrul a tot ce înseamnă viață psiho-fiziologică a omului, devine în realitate, la un Origen sau la un Grigorie de Nyssa, un sinonim al lui νοῦς [partea rațională a sufletului, MP] sau al lui ψυχή [sufletul vegetativ], concepte platoniciene[15], în timp ce dimpotrivă, Macarie și școala sa, dorind să dea concepției biblice sensul său plenar, ținând totodată cont de terminologia evagriană adoptată pe scară largă în mediile monastice, localizează νοῦς în inimă, ceea ce le permite să împace - din punct de vedere terminologic - ambele vocabulare[16]. De fapt, aici nu este vorba doar de cuvinte, ci de două antropologii - cea a lui Platon și cea a Scripturii - între care era absolut necesar de făcut o alegere pentru a edifica principiile unei vieți spirituale coerente. Omul nu este el oare decât o minte întemnițată în materie și tânjind după eliberare, sau este un întreg psiho-fiziologic căruia Dumnezeu îi aduce mântuirea întrupându-Se? Harul nu atinge oare decât νοῦς, curățit de orice „patimă“, dar și de orice legătură materială, sau, prin apa botezului în care este cufundat, omul în întregime primește pârga învierii cu trupul? Este evident că mistica lui Evagrie alege prima alternativă și tocmai acesta este motivul pentru care a fost condamnată.

---

[14] Existența acestor doi poli ai gândirii duhovnicești a Răsăritului a fost deja bine stabilită de P. MININ, „Principalele tendințe ale misticii în Biserica veche“ (în rusă), în *Bogoslovskij Vestnik*, dec. 1911, pp. 823–838; mai 1913, pp. 151–172; iunie 1914, pp. 304–326; și de I.V. POPOV, „Ideea îndumnezeirii în vechea Biserică a Răsăritului“ (în rusă), în *Voprosy filosofii i psichologii*, 97 (1909), pp. 165–213. Ea a fost reluată parțial și independent de către A. GUILLAUMONT, „Le sens du nom de cœur dans l'Antiquité“, în *Etudes Carmélitaines*, Le cœur, Paris, 1950, pp. 41–81 (vezi mai ales pp. 74–79); cf. de același autor, „Le cœur chez les spirituels grecs à l'époque ancienne“, în articolul *Cor et cordis affectus* din *Dict. de Spirit.*, col. 2281–2288.

[15] A. GUILLAUMONT, *Le sens du nom de cœur*, pp. 69–71.

[16] Localizarea minții în inimă era deja adoptată de stoici în cadrul antropologiei lor „materialiste“; în același sens se orientau și unele concepții fiziologice ale Anticilor (A. GUILLAUMONT, *ibid.*, pp. 56, 77; *Le cœur chez les spirituels grecs*, col. 2281–2282).

Din moment ce scrierile evagriene pătrunseseră totuși – în mod clandestin – în tradiția creștină, aveau nevoie de corectivul ortodox care le-a fost dat de Părinți. Astfel, oricare ar fi caracterul platonician al sistemului și al terminologiei sale, Sfântul Maxim poate scrie: „Omul rămâne om în întregime în sufletul și în trupul său și devine Dumnezeu în întregime, în sufletul și în trupul său, prin har."[17] Aceasta era o necesitate dogmatică, provenită la Sfântul Maxim nu din formația sa filosofică, ci din contactul cu Scriptura și din experiența religioasă. De asemenea, „rugăciunea curată" a lui Evagrie, un fel de gnoză străină de evlavia în centrul căreia se află Hristos, s-a preschimbat treptat în „rugăciunea lui Iisus", în care orice progres duhovnicesc era legat nu de cunoașterea unei divinități impersonale, ci de o comuniune vie cu Mântuitorul.[18]

Textele publicate ale lui Varlaam ne arată limpede că filosoful calabrez împărtășea principiile esențiale ale antropologiei platoniciene și le exprima în mod direct și necondiționat.[19] Pe de altă parte, citatele pe care le dă Palama din tratatul varlaamian consacrat „rugăciunii curate", referirile constante ale calabrezului la Părinții platonizanți, mai ales la Dionisie, arată că Varlaam era destul de la curent cu tradiția isihastă și, în general, cu mistica Părinților. Citise clasicii „rugăciunii curate" și își întemeia opoziția față de isihaștii sec. al XIV-lea pe formule evagriene. Îl vedem, de pildă, citând pasajele cele mai „evagriene" din Sfântul Maxim pentru a le opune spiritualității monahilor athoniți: „Starea superioară

---

[17] *Ambigua*, PG, XCI, 1088C. Sfântul Maxim îl califică pe Evagrie drept „nelegiuit" (*In CH*, VII, PG, IV, 76–77); el a asistat la sinodul de la Latran, unde diaconul din Pont a fost condamnat din nou (canonul 18; DENZINGER, nr 271). Memoria lui Evagrie era defăimată și de monahii din Palestina (IOAN MOSHU, *Livada duhovnicească*, 26, 177, PG, LXXXVII, 2872, 3048) și de Sfântul Ioan Scărarul (*Scara*, XIV, PG, LXXXVIII, 865 A); cf. VILLER, *op. cit.*, p. 159.

[18] A se vedea în legătură cu aceasta remarcile lui L. GARDET, „Un problème de mystique comparée", în *Revue thomiste*, 1953, I, pp. 197–200.

[19] A se vedea îndeosebi cele două *Scrisori către Ignatie*, ed. G. SCHIRO, *Barlaam èpistole*, pp. 315–324. Referirile la autorii antici, în special la Platon, sunt date de către editor.

în care te conduce rugăciunea constă în faptul că mintea în timpul rugăciunii se desparte de trup și de lume, devine întru totul imaterială și pierde orice formă."[20] Bazându-se pe autorități atât de venerabile, calabrezul recomanda „să facem să dispară cu totul partea pătimașă a sufletului" (νεκροῦν τελέως τὸ τῆς ψυχῆς παθητικόν) și „orice lucrare comună sufletului și trupului" (πᾶσαν ἐνέργειαν ψυχῆς τε καὶ σώματος κοινήν)[21], căci o astfel de lucrare „leagă sufletul de trup și-l umple de întunecime"[22], „orbește ochiul dumnezeiesc" (τὸ θεῖον ὄμμα)[23]. Varlaam nu respingea așadar întreaga tradiție isihastă, ci doar cea care era în opoziție cu concepția sa platoniciană și dualistă despre om, potrivit căreia viața duhovnicească era privită ca o dezîntrupare și o contemplație intelectuală.

YOGA CREȘTINĂ?

Împotriva unui astfel de adversar a fost nevoit Palama să-și apere frații isihaști, și această apărare era cu atât mai dificilă cu cât curentul dominant al isihasmului, căruia el însuși îi aparținea, adoptase metoda psiho-fizică de rugăciune care reflecta punctul extrem al tendinței „macariene" în monahismul răsăritean, putând duce la abuzuri.[24] Nu avem nicio dovadă certă că această metodă de a lega „rugăciunea lui Iisus" de respirație fixându-ți privirea asupra unui punct al trupului și făcând astfel „să coboare

---

[20] *Capete despre dragoste*, II, 61, PG, XC, 1004C; cf. *Tr.*, II, 2, § 17.

[21] Citat de Palama, *Tr.*, II, 2, § 4.

[22] Citat de Palama, ibid., § 12.

[23] Citat de Palama, ibid., § 23.

[24] A se vedea *Introducerea* noastră la textul *Triadelor*, pp. XXVIII–XXXIII. Nu citām aici din nou toate lucrările și articolele care se ocupă de această chestiune. Textele esențiale sunt cele ale lui Nichifor din Singurătate (Περὶ φυλακῆς καρδίας [*Despre paza inimii*], PG, CXLVII, 945–966), ale lui Pseudo-Simeon Noul Teolog (ed. I. HAUSHERR, „La méthode d'oraison hésychaste", în *Or. Chr.*, IX, 2, 1927) și ale Sf. Grigorie Sinaitul (PG, CL, 1313–1336).

mintea în inimă" ar fi existat într-o formă elaborată înainte de sec. al XII-lea; relația sa cu yoga hindusă pe care au căutat unii s-o stabilească nu ar putea fi decât indirectă și destul de îndepărtată.[25] În schimb, este foarte probabil, dacă nu chiar sigur, că au fost influențe din partea islamului: paralelismele între *dhikr*-ul musulman și metoda lui Nichifor din Singurătate sunt izbitoare[26], iar contactele umane – călătoriile monahilor în Palestina și Egipt, ocupația musulmană a Asiei Mici – prea frecvente pentru ca fenomene religioase atât de asemănătoare să fi putut exista la aceeași epocă fără o influență reciprocă. Ceea ce deosebește totuși cele două practici este faptul că yoga, ca și *dhikr*, reprezintă tehnici fizice, cauze unice și imediate ale efectului căutat, în timp ce metoda isihastă constituie întotdeauna doar un mijloc[27] de a dobândi atenția și tăcerea minții și este formal condiționată de practicarea virtuților și a postului[28]: ansamblul acestor factori, dintre

---

[25] Pentru asemănări și contraste, a se vedea M. ELIADE, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, 1936, pp. 86–88; text preluat aproape cuvânt cu cuvânt în recenta lucrare a aceluiași autor: *Techniques du yoga*, Paris, 1948, p. 254.

[26] În legătură cu aceasta, a se vedea articolul capital al lui L. GARDET, „Un problème de mystique comparée: la mention du Nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane", în *Revue Thomiste*, 1952, III, pp. 642–679; 1953, I, pp. 197–216.

[27] M. Eliade, *Techniques*, p. 254; L. GARDET, *op. cit.*, p. 678.

[28] Acesta este și cazul lui Nichifor, a cărui lucrare reprezintă de fapt un florilegiu de texte ascetice, urmat, drept apendice și sfaturi practice, de o expunere proprie: cea a metodei respiratorii. La acest ansamblu se referă promisiunea făcută de Nichifor în preambulul său, de a da o metodă spirituală care nu necesita „nici osteneală, nici sudoare", și nu, așa cum scrie Pr. Hausherr, doar la metoda respiratorie („Les exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d'oraison hèsychastique", în *Or. Chr. Per.*, 1954, pp. 23–24). Apendicele consacrat acesteia constituie chiar, în anumite manuscrise, un opuscul separat, la care preambulul nu ar avea deci cum să se raporteze (de exemplu, *Bodl. Barocc.* 69, anno 1378, ff. 1–4; *Paris, gr.* 1145, din sec. al XIV-lea, ff. 83–89, cuprinde preambulul și florilegiul, dar omite metoda). Preambulul reprezintă, din partea lui Nichifor, un mod de a îndepărta orice urmă de pelagianism, care ar afirma posibilitatea de a dobândi harul „prin osteneală".

care tehnica respiratorie nu este nicidecum cel mai de seamă, îl face pe om receptiv la har.

Cu toate acestea, atacurile lui Varlaam i-au descumpănit pe isihaşti. Opusculele lui Nichifor şi ale lui Pseudo-Simeon le dădeau într-adevăr o reţetă practică, dar nu conţineau niciun argument doctrinar pe care să-l opună calabrezului. Or, tocmai o astfel de doctrină şi o riguroasă ierarhie a valorilor avea să le furnizeze Palama, integrând într-o concepţie armonioasă a vieţii în Iisus Hristos vocabularul spiritualizant preluat de la Evagrie, ca şi metodele psiho-fizice mai recente de rugăciune. El va continua astfel opera Părinţilor care, fără a îndepărta elementele a căror origine necreştină nu lăsa loc de îndoială, le adaptau – ca manifestări ale unei mistici naturale – realităţii unice a misterului creştin. Desigur că această adaptare modifica interior semnificaţia termenilor folosiţi şi îi punea în armonie cu antropologia biblică.

De-a lungul anilor petrecuţi la Muntele Athos, Palama şi-a însuşit ansamblul spiritualităţii monastice isihaste. Aşa cum am remarcat deja, dacă împrejurările nu l-ar fi antrenat în polemica doctrinară, el ar fi lăsat oricum o operă duhovnicească destul de însemnată, dar lipsită de trăsături originale. Spiritualitatea axată pe rugăciunea lui Iisus, pe care o propovăduia fiilor săi duhovniceşti, reflectă foarte precis tradiţia lui Diadoh al Foticeei, a lui Ioan Scărarul şi a lui Teolipt al Filadelfiei, cu o dependenţă mai accentuată faţă de Macarie. Este important de reţinut că operele duhovniceşti ale lui Palama nu comportă nicio referire la metoda respiratorie: el nu pomeneşte de aceasta decât pentru a o apăra în faţa lui Varlaam. Este aşadar imprudent să se afirme, aşa cum se face uneori, că tăcerea unor mari autori duhovniceşti ai epocii – Teolipt, Nicolae Cabasilas – în legătură cu această metodă ar dovedi ostilitatea lor faţă de ea. Palama nu-i era ostil, dar considera inutil să menţioneze mereu un aspect secundar şi foarte particular al isihasmului vremii sale.

CURĂȚIRE ȘI RUGĂCIUNE MONOLOGICĂ

Pentru a ajunge la contemplare, omul trebuie să treacă mai întâi printr-un stadiu negativ de curățire a minții. Vorbind despre acest loc comun al literaturii mistice, Palama a recurs la limbajul evagrian devenit clasic. „Iluminarea, scrie el, se arată minții curate (τῷ καθαρῷ νοΐ) în măsura în care aceasta s-a eliberat de toate conceptele“ (κατὰ στέρησιν πάντων τῶν νοημάτων) și de orice formă (ἀσχηματιστος γένηται [„se face fără formă“])[29]. „Orice viziune care are o formă (πᾶν τὸ ἐν σχήματι φαινόμενον [„tot ceea ce se arată având o formă“]) – fie ea lumină sau foc – și care poate să dea o formă minții, adică să acționeze asupra părții pătimașe (τὸ παθητικόν) care este imaginația... vine din înșelătoria vrăjmașului.“[30] Sfinții au putut ajunge la adevărata viziune grație „curăției inimii“[31], adică prin eliberarea de patimi.[32] Ajunge să parcurgem pasajele din *Cuvântul către Xeni* despre „fericita întristare“ (μακάριος πένθος) pentru a vedea că Palama nu a modificat cu nimic tradiția ascetică a unui Ioan Scărarul.[33]

Elementul pozitiv al spiritualității sale, dobândirea harului și a vieții în Hristos, se bazează pe „rugăciunea monologică“ (προσευχὴ μονολόγιστος)[34] și neîntreruptă (ἀδιάλειπτος)[35]. Această rugăciune este o „aducere aminte de Dumnezeu“ (μνήμη τοῦ θεοῦ)[36], nu este pur și simplu, cum afirma Varlaam, o „stare“

---

[29] *Dialog*, *Coisl.* 99, fol. 40v.

[30] *Epistola către Atanasie al Cyzicului*, *Coisl.* 99, fol. 6; cf. citatele lui Maxim vorbind în același sens în *Contra lui Akindin*, VI, 12, *Coisl.* 98, fol. 164–164v.

[31] *Theophanes*, col. 956BC.

[32] *Către Xeni*, col. 1064D, 1085A etc.; *Capete despre rugăciune*, col. 1117C, 1120C–1121A.

[33] Col. 1076-1077; cf. *Tr.*, II, 2, § 15; a se vedea în legătură cu aceasta KIPRIAN (C. KERN), *L'anthropologie*, pp. 414-421.

[34] *Capete despre rugăciune*, col. 1120C ; *Om.* 2, col. 28A etc.

[35] *Epistola către Atanasie*, *Coisl.* 98, fol. 7v.

[36] *Epistola către Atanasie*, ibid.; *Viața lui Petru*, col. 1029D.

(ἕξις) pasivă[37], ci o activitate conștientă a ființei umane: atunci când Apostolul recomandă să „ne rugăm neîncetat" (I Tes., V, 17), ne cheamă la o acțiune continuă (ἀδιαλείπτως ἔχεσθαι τῆς ἐνεργείας), la o implorare (δέησις) adresată lui Dumnezeu: „Ne rugăm cu această implorare continuă, scrie Palama, nu pentru a-l convinge pe Dumnezeu, căci El acționează întotdeauna spontan, nici pentru a-L atrage, căci El este pretutindeni, ci pentru a ne ridica noi înșine către El."[38] În alt loc, Grigorie amintește că rugăciunea continuă este totodată și o rugăciune de mulțumire (εὐχαριστία)[39]; în ambele cazuri este vorba, așadar, înainte de toate de o comuniune cu un Dumnezeu personal. Acest caracter conștient și activ al rugăciunii, după Palama, arată cât era de departe spiritualitatea isihastă de adoptarea vreunei forme mecanice de rugăciune. Cuvintele pe care le includea această „rugăciune monologică" erau cel mai adesea următoarele: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă"[40]. Acestei formule i-a reproșat Varlaam tocmai faptul că nu comporta o mărturisire a dumnezeirii lui Hristos. Dar Palama cunoștea și practica mai veche și mai simplă a lui Κύριε ἐλέησον[41] – „Doamne miluiește" și considera că rugăciunea vameșului (Lc, XVIII, 13) era și ea un fel de „implorare monologică" (μονολόγιστος δέησις)[42].

RUGĂCIUNE ȘI ANTROPOLOGIE MONISTĂ

Învățătura lui Palama despre rugăciune își dobândește însă adevărata sa semnificație atunci când intră în contradicție cu spiritualismul filosofului calabrez. Ideii platonizante conform căreia

---

[37] Citat de Palama în *Tr.*, II, *1*, § 30.

[38] *Ibid.*

[39] *Om.* 2, col. 21C.

[40] *Tomosul de la 1341*, PG, CLI, 689A.

[41] *Alte capete*, *Vatic. Reg. Suec.* 43, fol. 169.

[42] *Om.* 2, col. 28A.

„rugăciunea minții" ar fi o dezîntrupare a sufletului, el îi opune cu putere o concepție monistă despre om. „Ia seama la tine însuți", scrie Palama cu referire la Deuteronom (XV, 9), „adică la tine în întregime, nu doar la o parte din tine, nesocotind restul"[43].

Părintele Kiprian Kern a consacrat un capitol întreg din lucrarea sa despre *Antropologia Sf. Grigorie Palama* învățăturii lui Grigorie privind superioritatea omului față de îngeri: după părerea lui, această superioritate se bazează pe corporalitatea ființei umane, care-i permite să-și exercite stăpânirea asupra lumii.[44] Acest aspect particular, dar foarte caracteristic, al gândirii palamite se integrează, așa cum vom încerca sa arătăm aici, soteriologiei și hristologiei sale. În urma păcatului, omul și-a pierdut atât existența sa supra-angelică, întrucât nu mai este regele universului și se lasă dominat de forțele cosmice, cât și echilibrul interior, întrucât spiritul i s-a supus legilor trupului și până și sufletul său, sortit nemuririi, a devenit muritor.[45] Tocmai pentru a restabili demnitatea împărătească a omului și a-i reda echilibrul pierdut S-a întrupat Cuvântul, „pentru a-l face să se împărtășească din nemurirea dumnezeiască..., pentru a da cinstire trupului, acestui trup muritor (ἵνα τιμήσῃ τὴν σάρκα καὶ αὐτὴν τὴν θνητήν), astfel încât mințile trufașe să nu se considere și să nu fie considerate ca vrednice de cinstire mai mult decât omul, să nu se îndumnezeiască prin necorporalitatea și aparenta lor imortalitate (διὰ τὴν ἀσαρκίαν καὶ τὴν δοκοῦσαν ἀθανασίαν)"[46].

Varlaam, în tratatul său împotriva isihaștilor, scria că „faptul de a îndrăgi lucrările comune părții pătimașe a sufletului și trupului leagă sufletul de trup și îl umple de întuneric". Palama a refuzat să accepte acest punct de vedere. Creând omul – animal rațional –, Dumnezeu a dat sufletului acestuia o calitate specială care-l deosebește de îngeri: capacitatea de a da viață trupului

---

[43] *Tr.*, I, 2, § 9.

[44] *L'anthropologie*, pp. 353–385.

[45] Cf. *Supra*, pp. 181–182.

[46] *Om.* 16, col. 204A.

(ζωοποιὸν ἔλαβε τὸ πνεῦμα παρὰ τοῦ Θεοῦ, δι᾽ οὗ συνέχει καὶ ζωοποιεῖ τὸ συνημμένον σῶμα [„a primit de la Dumnezeu duh făcător de viaţă, prin care organizează şi dă viaţă trupului unit cu el"]): „Sufletul are într-adevăr în chip firesc o asemenea legătură de iubire cu trupul său încât nu doreşte să-l părăsească niciodată, şi nici nu l-ar părăsi dacă nu ar fi silit de vreo boală grea sau de vreo rană venită dinafară."[47] Nu se pune deci problema pentru Grigorie de a considera trupul drept ceva rău sau drept „temniţa sufletului": „În afară de păcat, afirmă el, nimic nu este rău în sine în viaţa de aici, nici măcar moartea, dar (totul) poate conduce la rău."[48] Doar ereticii messalieni spun că trupul este rău în sine[49].

TRUPUL PARTICIPĂ LA RUGĂCIUNE...

Aşadar, înainte de toate, Palama se ridica împotriva dualismului antropologic. „Este oare vreo durere, vreo bucurie, vreo mişcare a trupului care să nu fie o lucrare comună a sufletului şi a trupului?... Există patimi fericite, lucrări comune sufletului şi trupului care nu leagă Duhul de trup, ci atrag trupul către o vrednicie apropiată de cea a Duhului şi îl silesc şi pe el să se îndrepte către cele de sus... Tot aşa, într-adevăr, cum Dumnezeirea Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu este comună trupului şi sufletului..., tot aşa la oamenii duhovniceşti, harul Duhului, transmis trupului prin mijlocirea sufletului, îi împărtăşeşte şi acestuia experienţa celor dumnezeieşti şi îi îngăduie să resimtă aceeaşi patimă ca şi sufletul... Şi atunci trupul nu se mişcă, împins de patimile trupeşti şi materiale... ci se întoarce spre sine, respinge

---

[47] *Cap. fiz.*, 38, col. 1148A.

[48] Πλὴν γὰρ τῆς ἁμαρτίας οὐδὲν τῶν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ κακὸν ὄντως, εἰ καὶ κακώσεως πρόξενον, οὐδ᾽ αὐτὸς ὁ θάνατος [tradus în text], *Om.* 16, col. 213C.

[49] *Tr.*, I, 2, § 1.

orice legătură cu cele rele și inspiră el însuși propria sa sfințire și o îndumnezeire ce nu-i mai poate fi luată..."[50] Ca „lucrare comună sufletului și trupului" deosebit de „plăcută lui Dumnezeu", Palama citează „fericita întristare" (μακάριος πένθος) și lacrimile izvorâte din străpungerea inimii, pe care Părinții duhovnicești răsăriteni, îndeosebi Isaac din Ninive și Ioan Scărarul, le-au socotit drept un adevărat botez duhovnicesc[51]. „Așadar, nu mai trebuie, îi răspunde Palama lui Varlaam, nici să postești, nici să priveghezi, nici să-ți îndoi genunchii, nici să te așterni cu fața la pământ, nici să stai în picioare: cel care se îndeletnicește cu rugăciunea minții nu este nevoit să mai facă nimic de acest fel, căci toate acestea silesc simțul atingerii să intre în lucrare, provocând durere, și stârnesc, așa cum ar spune Varlaam, tulburare în sufletul aflat în rugăciune."[52] Or, Părinții din tradiția lui Macarie vorbesc despre durerea fizică cum că ar conduce la rugăciune[53] și pomenesc despre bucuria întru totul trupească rezultată din aceasta.[54] Palama resimte foarte acut contradicția existentă între Evanghelie și spiritualismul platonician: pentru el, trupul nu este sediul răului din om. Lepădarea de toate care precede vederea lui Dumnezeu nu este pentru el o dezîntrupare, ci o părăsire a păcatului și a tot ceea ce este legat de păcat; or, există păcate ale minții tot așa cum există păcate trupești: „Nu doar lucrările trupești trebuie să le părăsească omul care se avântă spre unirea dumnezeiască, ci și lucrările minții."[55] Trupul nu este rău în sine: „Acest trup care este unit cu noi ne-a fost alipit de Dumnezeu pentru a fi împreună slujitorul nostru, sau mai curând a fost pus să depindă de noi; așa că îl vom respinge dacă se răzvrătește și-l vom accepta dacă se poartă cum se cuvine."[56] Se pot întâlni la Palama numeroase

---

[50] *Tr.*, II, 2, § 12.
[51] *Ibid.*, §§ 17–18.
[52] *Ibid.*, § 4.
[53] *Ibid.*, §§ 6–7.
[54] *Ibid.*, § 10.
[55] *Ibid.*, § 8.
[56] *Ibid.*, § 5.

pasaje unde vorbește despre „disprețuirea celor ale trupului", folosind limbajul platonician obișnuit al Părinților, dar specificând: „Numesc cele ale trupului ceea ce în gândurile noastre provine de la plăcerile trupești, ceea ce se leagă de ele arătându-se ca plăcute și le trage în jos. Cât despre ceea ce se petrece în trup venind de la sufletul plin de bucurie duhovnicească, aceasta este o realitate duhovnicească, chiar dacă lucrează în trup... Bucuria duhovnicească venind de la duh în trup nu este nicidecum întinată de părtășia cu trupul, ci preschimbă acest trup și-l face duhovnicesc, pentru că atunci el respinge poftele trupești cele rele, nu mai trage sufletul în jos, ci se înalță împreună cu el, astfel încât omul întreg devine Duh (πνεῦμα), după cum s-a scris: „Ce este născut din Duh, duh este" (In, III, 6, 8)."[57] Să cureți doar mintea nu e mare ispravă: „Ce este curățit, întreabă Palama, prin această dorință a lui Dumnezeu? Doar mintea? Nu. Căci, potrivit Părinților, ea nu are nevoie de multă strădanie pentru a se curăța și în același timp, prin fire, se îndepărtează cu ușurință de curăție; iată de ce ea poate fi curățită fără dorința dumnezeiască... și o asemenea curățire se potrivește mai bine începătorilor. Cât despre dorința dumnezeiască, curățind toate facultățile și puterile sufletului și ale trupului și aducând minții curăția statornică, ea face omul receptiv la harul îndumnezeitor."[58] Așadar, omul în întregul său Îl iubește pe Dumnezeu și-L primește în sine.

... ȘI LA VIAȚA SUPRAFIREASCĂ

Cum se poate urma calea evanghelică spre sfințenie fără o lucrare trupească în acord cu viața Duhului? Iubirea de aproapele, despre care Sfântul Pavel dă o pildă atât de vie și de intens lucrătoare, nu este oare necesară unirii cu Dumnezeu?[59] „Sufletul nu este

[57] *Ibid.*, § 9.
[58] *Tr.*, III, 3, § 12.
[59] *Ibid.*, § 21.

singurul care primește arvuna bunurilor viitoare, spune Palama, trupul o primește și el, el care în acest scop străbate împreună cu sufletul calea Evangheliei."[60] Pilda Sfântului Pavel și textele apostolului revin constant sub condeiul Sfântului Grigorie. Într-adevăr, ce sens ar putea avea, în mistica dualistă a lui Varlaam, un text precum cel din Rom., XII, 1: „Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu"? „Trebuie așadar, comentează Palama, să-I înfățișăm lui Dumnezeu partea pătimașă a sufletului, vie și lucrătoare, ca pe o jertfă vie... Cum ar putea trupul nostru viu să fie înfățișat ca jertfă...? (Este) atunci când ochii noștri au o privire blândă... când urechile noastre sunt cu băgare de seamă la învățăturile dumnezeiești, nu numai pentru a le auzi, ci, cum spune David, pentru «a ne aduce aminte de poruncile lui (Dumnezeu) ca să le facem pe ele» (Ps., CII, 18)..., atunci când limba noastră, mâinile și picioarele noastre sunt în slujba voii dumnezeiești."[61] Dascălului isihast nu-i este greu să găsească alte exemple din Noul Testament pentru a arăta că apostolii, deși îndemnau la „rugăciune neîntreruptă", nu practicau o mistică pasivă, iar Duhul Se manifesta prin mijlocirea trupului lor[62], căci „trupul ia parte și el la sfințire, întrucât a dobândit nelucrarea răului" (ἀπραξίαν τῶν κακῶν)[63]. Așadar, răul și în special reaua folosință a simțurilor trebuie combătute, nu să fie abandonate trupul și simțurile înseși.[64]

Palama este deci cât se poate de departe de orice formă de „chietism", iar spiritualitatea sa nu are nimic comun cu fuga de materie a hindușilor sau a neoplatonicienilor. Dimpotrivă, el are un simț biblic destul de rar în Evul Mediu. Cele câteva texte pe care le-am citat arată în ce măsură depinde spiritual de Pseudo-Macarie.

---

[60] *Tr.*, I, *3*, § 33; cf. *Către Xeni*, col. 1081D.

[61] *Tr.*, II, *2*, § 20.

[62] *Ibid.*, §§ 13–14.

[63] *Om.* 12, col. 153C; cf. *Viața lui Petru*, col. 1012D–1013A.

[64] *Tr.* II, *2*, §§ 5, 9.

ADEVĂRATUL SENS AL METODEI PSIHO-FIZICE

Se înțelege că, în cadrul acestei antropologii, metoda psiho-fizică de rugăciune își poate afla locul mai lesne decât în cea a filosofului calabrez. Înainte de a cerceta pasajele în care Palama justifică principiul însuși al metodei, să semnalăm dezmințirile pe care le dă interpretării lui Varlaam. Aceste dezmințiri ale dascălului isihast sunt importante în măsura în care, până în zilele noastre, unii autori înțeleg metoda în felul calabrezului și o condamnă din aceleași motive ca și el. Palama respinge înainte de toate punctul de vedere potrivit căruia metoda ar fi un mijloc mecanic de dobândire a harului. Varlaam vorbea, într-adevăr, „de intrări și ieșiri inteligibile care se produc în același timp cu respirația“ și de alte fenomene ciudate strâns legate de practicile fizice ale rugăciunii[65]; el îi acuza pe isihaști că vor să obțină un rezultat duhovnicesc forțând inspirația răsuflării[66]. Potrivit lui Palama, acestea nu sunt decât calomnii: metoda de rugăciune este în esență un mod practic pentru începători de a evita ca mintea să le fie distrasă și să rătăcească. „Nu este nepotrivit, scrie el, să-i înveți mai ales pe începători să se privească pe sine și să-și trimită mintea înăuntrul lor cu ajutorul inspirației. Un om chibzuit nu ar interzice nimănui să-și readucă înăuntrul sinelui, prin diferite procedee, mintea care încă nu se contemplă pe sine. Cei care se avântă în această luptă își văd în permanență mintea cum fuge, de abia adunată, și sunt nevoiți așadar s-o readucă spre sine în permanență; în lipsa lor de experiență, nu-și dau seama că nimic în lume nu este mai greu de contemplat și mai mișcător decât mintea. Iată de ce unii îi sfătuiesc să-și stăpânească acel du-te-vino al răsuflării și să-l rețină puțin,[67]

---

[65] *Scrisoare către Ignatie*, ed. SCHIRÒ, *Barlaam epistole*, p. 323; cf. *Introducerea* noastră la *Triade*, pp. XV–XVI.

[66] *Tr.*, II, 2, § 25.

[67] Cf. PSEUDO-SYMÉON, *Méthode*, ed.. HAUSHERR, în *Or. Chr. Per.*, IX, 2, 1927, p. 164; GRIGORIE SINAITUL, *De quietudine*, PG, CL, 1316D; trad. GOUILLARD, *Petite Philocalie*, p. 249.

pentru a reține astfel și mintea..."[68]. Foarte des, Palama stăruie asupra caracterului propedeutic și instrumental al metodei[69], care se înrudește în opinia lui cu toate celelalte practici ale ascezei trupești: „Cel care consideră abominabil începutul rugăciunii... această rugăciune însoțită de lacrimi și de străpungerea inimii care vine dintr-o durere resimțită cu adevărat în post și priveghere, grija pe care o arătăm ca ucenicii să-și înalțe mintea împrăștiată spre rugăciunea uniformă și armonioasă, cel care disprețuiește toate acestea va fi îndeajuns de consecvent pentru a disprețui și scopul urmărit al rugăciunii..."[70] Așadar, nu poate fi vorba aici de un mijloc de a accede în mod facil și mecanic la vederea lui Dumnezeu, ci de un exercițiu ascetic întemeiat pe necesitatea monahului de a-și „aduna" mintea prin trezvie (προσοχή) și de a o aduce în sine: Sfântul Ioan Scărarul vorbea deja cum „să circumscrii în sine marea minții" (ἐν σοὶ ὁ τὴν θάλατταν τοῦ νοὸς περιορίζων)[71] și, spre deosebire de Evagrie, pentru care această întoarcere în sine era un act pur intelectual, el definea isihastul drept „cel care caută să circumscrie netrupescul în trupul său"[72].

CRITICI ÎNDREPTĂȚITE

Deși ia apărarea metodei psiho-fizice, Palama nu ezită să recunoască faptul că punerea ei în practică era uneori îndoielnică: Varlaam „căuta pretext în unele slăbiciuni omenești"[73]. Ba mai mult, dascălul isihast admite explicit că lucrarea lui Nichifor din

---

[68] *Tr.*, I, 2, § 7.

[69] *A doua scrisoare către Varlaam*, *Coisl.* 100, fol. 100ᵛ; *Tr.*, I, 2, § 8; II, 2, §§ 2, 25; II, 3, § 14.

[70] *Tr.*, II, 2, § 15; acest pasaj amintește sfaturile lui Grigorie Sinaitul, care menționează caracterul dureros al poziției isihastului în rugăciune (*Quomodo oporteat sedere*, PG, CL, 1329 A; trad. GOUILLARD, *Petite Philocalie*, pp. 258-259).

[71] *Scara*, XXVIII, PG, LXXXVIII, 1132C.

[72] *Scara*, XXVII, col. 1097 B (citat de PALAMA : *Tr.*, I, 2, § 6).

[73] *Tr.*, I, 3, § 49; cf. *Introd. aux Triades*, p. XXXIII.

Singurătate – principalul obiect al disputei – nu era mai presus de orice critică: „Nichifor, scrie el, și-a alcătuit scrierea simplu și fără pretenții, astfel că Varlaam a putut găsi cum să-l atace.“[74] În alt loc, pare a recunoaște că anumite expresii ale lui Nichifor pot părea ambigue, din moment ce Varlaam a putut găsi „aparențe“ pentru a-l condamna.[75] Contextul sugerează că aceste ambiguități ale lui Nichifor se referă la antropologie, mai ales la rolurile respective al minții (νοῦς) și al inimii; calabrezul îl cita pe Grigorie de Nyssa pentru a arăta că „ființa înțelegătoare, adică Dumnezeu, se unește cu partea ușoară și iluminată a firii sensibile“[76], în timp ce Palama, pentru a-l apăra pe Nichifor, se baza pe Pseudo-Macarie și în special pe faimosul pasaj din *Omilii duhovnicești*: „Inima conduce întregul organism și, când harul ia inima în stăpânire, el domnește atunci peste toate gândurile și toate mădularele, căci acolo se află mintea și toate gândurile sufletului.“[77]

ROLUL INIMII

În legătură cu Nichifor din Singurătate și metoda sa de rugăciune, vedem apărând așadar opoziția despre care am vorbit mai înainte dintre „mistica intelectuală“, întemeiată pe dualismul antropologic neoplatonician, și „mistica inimii“, mai biblică și uneori stoică. Am spus deja că Palama și isihaștii secolului al XIV-lea aparțineau în mod evident acestei ultime tendințe. Majoritatea concepeau inima ca fiind centrul vieții duhovnicești și trupești: pentru ei, nu era vorba câtuși de puțin de o metaforă pentru a desemna centrul afectiv al omului, ci de un termen biblic pe care Macarie îl adoptase pentru a desemna organul cel dintâi al vieții.

---

[74] *Tr.*, II, 2, § 3.

[75] *Ibid.*, § 26.

[76] *De opif.*, VIII, PG, XLIV, 145C; cf. *Tr.*, II, 2, § 27.

[77] *Om.* XV, 20, PG, XXXIV, 589B; citat în mai multe rânduri de către Palama, îndeosebi în *Tr.*, I, 2, § 3 și *Tr.*, II, 2, § 27.

Este cert, pe de altă parte, că pentru mulți părinți duhovnicești, ca și pentru autorii iudei, mistica aceasta corespundea unei concepții fiziologice, având drept centru inima. Astfel, „inima este partea principală; ea are stăpânire asupra trupului și în ea a pus Ziditorul sursa căldurii înnăscute; în conexiune cu plămânii, care joacă un rol răcoritor, ea intervine în respirație și în emisia cuvântului“[78]. În inimă trebuie deci să „coboare“ mintea pentru a-și regăsi „stabilitatea“ și a restabili astfel în om armonia lăuntrică distrusă de păcat. În acest proces psiho-fiziologic, respirația și poziția trupului joacă astfel un rol de seamă, la fel ca și dispozițiile psihologice sau exercițiile ascetice. Este cert că lucrările despre rugăciune din sec. al XIII-lea – cele ale lui Nichifor și Pseudo-Simeon – presupuneau un sistem psiho-fiziologic asemănător.

Cu toate acestea, Palama avea prea multe cunoștințe patristice pentru a ignora cu totul tradiția rugăciunii „minții“ pur și simplu. Era de asemenea prea bizantin pentru a-și îngădui o alegere formală între cele două antropologii, ceea ce ar fi presupus o critică mai mult sau mai puțin voalată a unor autorități ca „Sfântul Nil“ – pseudonimul lui Evagrie – sau chiar Sfântul Grigorie de Nyssa. Lăuntric însă, alegerea sa era făcută. Așa că va căuta să dea o interpretare biblică și „monistă“ textelor patristice neoplatonizante și dualiste invocate de adversarul său și să restabilească astfel *consensus patrum*; în același timp, cu un simț critic rar întâlnit în epoca sa, se va detașa de orice dogmatism în domeniul fiziologiei pure. Vom da aici un singur exemplu despre această metodă pe care Palama o va folosi în mai multe rânduri.

„Marele Macarie, scrie Sfântul Grigorie, a fost instruit prin lucrarea harului și ne învață că mintea și toate gândurile sufletului se află în inimă, ca organ; episcopul Nyssei, la rândul său,

---

[78] Existența acestei concepții în cercurile creștine este confirmată de TÉODORET, *De Providentia*, III, PG, LXXXIII, 588–605; cf. A. GUILLAUMONT, *Le cœur*, pp. 77–78. O anumită justificare i-ar putea fi furnizată de medicina modernă; a se vedea în legătură cu aceasta Dr. A. BLOOM, „Contemplation et ascèse“, în *Etudes carmelitaines*, 28 (1949), pp. 49–67.

spune că mintea, în măsura în care este netrupească, nu se află înlăuntrul trupului.[79] Vom trage așadar o singură concluzie din aceste două afirmații care par contradictorii și vom arăta că nu se opun reciproc; vom spune: chiar dacă, potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, mintea nu este înlăuntrul trupului, fiind netrupească, ea se află totuși în interior..., fiind legată de acesta și slujindu-se în chip negrăit de inimă ca de un prim organ trupesc, potrivit Marelui Macarie... Tot așa cel care afirmă că Dumnezeirea nu se află niciunde, deoarece este netrupească, nu se opune celui care spune că cuvântul lui Dumnezeu a venit în timp înlăuntrul sânului feciorelnic și fără prihană, întrucât acolo s-a alipit el în chip negrăit de firea noastră..."[80].

Referirea la Întrupare îi îngăduie astfel Sfântului Grigorie să reconcilieze, mai mult sau mai puțin artificial, cele contrarii. Și, de altfel, s-ar putea ca metoda pe care o folosește să nu fie chiar atât de artificială pe cât pare: Părinți ca Grigorie de Nyssa și Maxim împărtășeau ei oare altfel decât la modul verbal doctrina spiritualistă a neoplatonicienilor și n-ar fi fost ei de acord cu exegeza palamită a gândirii lor? Palama însuși, în omiliile sale, atunci când nu urmărea scopul precis de a da un temei teologic spiritualității isihaste și a respinge spiritualismul nominalist al lui Varlaam, a folosit clișee spiritualiste tradiționale privind necesitatea de a renunța la iubirea pentru trup și de a nu iubi decât sufletul.[81] Și-a putut redacta *Capetele despre rugăciune* într-un limbaj întru totul evagrian. Este evident că nu se lepăda astfel de ideile sale privind rolul trupului în viața duhovnicească, ci doar căuta să restabilească echilibrul alcătuirii umane, distrus de păcat, reașezând spiritul în poziția sa suverană față de trup.

---

[79] *De opif.*, XII, col. 156.

[80] *Tr.*, II, *2*, § 29; reluat aproape textual în *Tomosul aghioritic*, col. 1232AB; cf. și *Tr.*, III, *3*, § 4. Discuția privind locul νοῦς-ului este veche în creștinism; a se vedea deja THÉODORET, *Thérapeutique des maladies helléniques*, V, 22, ed. CANIVET, în colecția *Sources chrétiennes*, n° 57, Paris, 1958, pp. 232–233.

[81] *Om.* 33, col. 416B; cf. *Om.* 6, col. 81B; *Om.* 26, col. 333A.

ÎN FIZIOLOGIE NU EXISTĂ DOGME

Păstrând ideea generală și biblică a unității ontologice a alcătuirii umane, Palama nu vrea nicidecum să dogmatizeze un sistem fiziologic și lasă astfel deplina libertate cercetării științifice. Într-adevăr, Revelația nu se referă decât la adevărurile veșnice privind mântuirea și nu la fiziologie. „În asemenea subiecte, scrie dascălul isihast, dacă te întrebi cum e legat spiritul de trup, unde se află sediul imaginației și al opiniilor, unde este stabilită memoria, ce parte a trupului este cea mai vulnerabilă și le conduce, ca să spunem așa, pe celelalte, care este originea sângelui, dacă fiecare dintre umori este cu adevărat pură de orice amestec și ce măruntaie slujesc drept recipient fiecăreia dintre acestea, în asemenea subiecte fiecare își poate spune părerea..., tot așa... și cu toate chestiunile de acest fel despre care Duhul nu ne-a dăruit o revelație explicită; căci Duhul nu te învață să cunoști decât Adevărul care pătrunde orice lucru. Astfel, chiar dacă ai descoperit că asupra acestui punct suntem în contradicție cu dumnezeiescul și înțeleptul Grigorie de Nyssa, nu trebuia să ne ataci pentru aceasta."[82]

O MISTICĂ A ÎNTRUPĂRII

Esențialul gândirii lui Palama despre isihasm nu constă, totuși, în aceste considerații privind unitatea ontologică dintre minte și trup, în omul după fire. Principalul său argument este legat de faptul Întrupării. O ilustrare interesantă și originală o aflăm în *Tratatul* său *despre Intrarea în Biserică a Maicii Domnului,* un fel de biografie spirituală a Preasfintei Fecioare, scriere de tinerețe a Sfântului Grigorie. Dacă, într-adevăr, Părinții din descendența lui Origen au ales personajul lui Moise pentru a ilustra etapele urcușului duhovnicesc, Palama s-a îndreptat către Maica Domnului pentru a trata un subiect asemănător și pentru a călăuzi scopul

---

[82] *Tr.*, II, *2*, § 30.

vieții contemplative nu către o simplă vedere a Dumnezeirii, ci către contactul trupesc și intim al Întrupării. Potrivit lui Palama, Sfânta Fecioară practica în templu „sfânta isihie" (ἱερὰν ἡσυχίαν)[83]; ea „și-a îndreptat mintea spre întoarcerea în sine, spre trezvie și spre rugăciunea neîncetată" (συνῆψε τὸν νοῦν τῇ πρὸς ἑαυτὸν στροφῇ καὶ προσοχῇ καὶ τῇ ἀδιαλείπτῳ θείᾳ προσευχῇ)[84]. Această utilizare conștientă a vocabularului isihast pentru a descrie viața Fecioarei în Templu arată foarte limpede la Palama intenția de a o cita ca exemplu, dar și preocuparea sa de a nu vedea în practicile isihasmului decât un mijloc, nu scopul însuși al vieții mistice; căci, pentru Preacurata, rezultatul acestei „rugăciuni neîntrerupte" a fost să descopere că „nimic nu putea opri mișcarea care-i conducea pe toți oamenii spre moarte (στῆσαι τὴν κοινὴν ταύτην ἀνθρωπόλεθρον ῥύμην) și alunecarea implacabilă a neamului nostru către iad" (τὴν ἄσχετον τοῦ γένους πρὸς τὸν ᾅδην φοράν); și atunci întrezărește ea taina Maternității dumnezeiești, al cărei vas avea să fie: „Ea deschide calea către cele mai mari și mai desăvârșite; ea descoperă, realizează și transmite generațiilor următoare o practică mai înaltă decât contemplarea (πρᾶξιν θεωρίας ὑψηλοτέραν), și o contemplare atât de diferită de cea despre care se vorbea până atunci pe cât este de diferită realitatea de imaginație."[85] Această superioritate a faptului creștin față de orice aspirație sau mistică psihologică exterioare harului Întrupării, este, fără îndoială, ideea esențială, subiacentă întregii teologii palamite. Într-o mai mare măsură decât Părinții duhovnicești care l-au precedat, el simte realitatea schimbării radicale survenite în relațiile dintre Dumnezeu și om în urma Întrupării; astfel, dă misticii creștine un temei obiectiv, independent de orice psihologie și încă și mai mult de orice „tehnică" spirituală. Unicul nostru punct de contact cu Dumnezeu este Hristos, și anume Trupul Său, adică deplina Sa omenitate, zămislită în sânul feciorelnic; El este

[83] *Om.* 53, ed. OIKONOMOS, p. 170.

[84] *Ibid.*, p. 176.

[85] *Ibid.*, pp. 168–169.

Mijlocitorul harului sfințitor și îndumnezeitor, iar prezența Sa în Biserică este reală în mod obiectiv. Palama integrează spiritualitatea monastică în istoria mântuirii, eliberând-o astfel de ultimele vestigii ale idealismului platonician. Luând apărarea metodei fizice de rugăciune, el apără de fapt învățătura paulină despre trupul omenesc, mădular al lui Hristos.

SCOPUL ÎNTRUPĂRII

Vorbind despre nașterea feciorelnică a lui Hristos, Palama are în vedere îndeosebi apariția unui trup transfigurat. Dacă Hristos S-ar fi născut pe calea zămislirii după fire, „nu ar fi fost om nou, nu ar fi fost capul și dătătorul vieții celei noi, sortite să nu mai piară niciodată; dacă ar fi fost după vechiul tipar, El nu ar fi putut să primească în Sine plinătatea Dumnezeirii și să *facă din trup izvor nesecat de sfințire*“ (πηγὴν ποιῆσαι τὴν σάρκα τοῦ ἁγιασμοῦ ἀνεξάντλητον)[86]. Între trupul transfigurat al lui Hristos și trupul nostru există o legătură sacramentală: „Hristos a devenit fratele nostru, împărtășindu-Se dintr-un trup și un sânge asemenea celor ale noastre și făcându-Se astfel asemenea nouă... Asemenea unui mire cu mireasa sa, ne-a legat de El... prin împărtășirea cu acest sânge făcându-Se un singur trup cu noi.“[87]

SENSUL CREȘTIN AL „ÎNTOARCERII ÎN SINE“

Grație acestei mistici hristocentrice și sacramentale, Palama dă un sens nou și specific creștin temei întoarcerii în sine[88].

---

[86] *Om.* 16, col. 193B; cf. col. 217A; *Om.* 21, col. 276D.

[87] *Om.* 56, ed. OIKONOMOS, p. 207.

[88] A se vedea articolul nostru *Le thème du retour en soi dans la doctrine palamite du XIV^e siècle*, în *Rev. de l'hist. des rel.*, CXLV, n° 2, aprilie–iunie 1954, pp. 188–206.

Întorcându-se în sine, un om care nu se află în unitate sacramentală și reală cu Hristos nu poate contempla decât umanitatea căzută și supusă greșelii. Dascălul isihast știe prea bine că Anticii recomandau și ei omului să se întoarcă în sine pentru a găsi acolo scânteia divină și netrupească, cea care, în opinia lor, putea să-i facă să revină într-o lume inteligibilă. „Dacă însă cercetezi care este pentru ei scopul acestui precept, scrie Palama, vei afla o prăpastie de nelegiuire. Ei propovăduiesc metempsihoza; consideră că nu te poți cunoaște pe tine însuți și nu poți respecta acest precept fără a cunoaște trupul de care erai legat odinioară, locul unde locuiai, ceea ce făceai acolo și ce auzeai... Iată la ce ajung... cu acel *Cunoaște-te pe tine însuți*.“[89]

HRISTOS ÎNĂUNTRUL NOSTRU

Desigur, nu acesta este scopul creștinilor: ei caută în sinea lor Împărăția lui Dumnezeu, care se află cu adevărat acolo și se manifestă atât în sufletul, cât și în trupul lor.[90] Amintind pasajul din Ioan Scărarul unde se recomandă isihastului să „circumscrie netrupescul în trup“, dascălul isihast comentează: „Dacă isihastul nu-L circumscrie înăuntrul trupului său, cum Îl va face să intre înăuntrul său pe Cel care a îmbrăcat trupul nostru și care pătrunde... orice materie organizată?“[91] Gândirea lui Palama este la fel de clară și în alt pasaj din *Triade*: „Întrucât Fiul lui Dumnezeu, în neasemuita Sa iubire de oameni, nu S-a mărginit să-Și unească Ipostasul dumnezeiesc cu firea noastră, luând un trup însuflețit și un suflet înzestrat cu rațiune... ci Se unește... cu ipostasurile umane însele, amestecându-Se cu fiecare dintre credincioși prin împărtășirea cu Sfânt Trupul Său, întrucât devine un singur trup cu noi (σύσσωμος ἡμῖν γίνεται)[92]

---

[89] *Tr.*, I, *1*, § 10.

[90] *Tr.*, I, *2*, § 4.

[91] *Ibid.*, § 6.

[92] Termenul de σύσσωμος provine de la *Efes.* III, 6; a fost folosit și de Părinți, în special de Sf. Grigorie de Nyssa (*In Cantic.*, XV, PG, XLIV, 1112C).

și face din noi un templu al întregii Dumnezeiri – căci în Trupul lui Hristos locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii (Col., II, 9) –, cum să nu-i ilumineze pe cei care se împărtășesc cu vrednicie din raza dumnezeiască a Trupului Său care este în noi, luminându-le sufletul, așa cum luminează trupurile ucenicilor pe Tabor? Căci atunci, în ziua Schimbării la Față, acest Trup, izvor al luminii harului, nu era încă unit cu trupurile noastre, ci îi lumina dinafară (ἔξωθεν) pe cei care se apropiau de el cu vrednicie și trimitea iluminarea în suflet prin mijlocirea ochilor sensibili; astăzi însă, întrucât este amestecat cu noi (ἀνακραθὲν ἡμῖν) și există în noi, luminează sufletul dinăuntru (ἔνδοθεν).“[93]

Acest pasaj atât de evident paulin al lui Palama ne arată că, pentru el, a-i apăra pe isihaști însemna să apere chiar Evanghelia: prezența însăși a lui Hristos în viața sacramentală a Bisericii era pusă sub semnul întrebării de către nominalismul varlaamit. Cazul luminii taborice nu apare sub pana sa decât ca o ilustrare, dar la care revine adesea în măsura în care tradiția mistică pornită de la Origen și de la Grigorie de Nyssa descria prezența dumnezeiască și harul sfințitor sub aspectul acesta luminos: apostolii, pe Tabor, „au văzut chiar harul Duhului care avea să vină mai apoi să locuiască în ei...“[94]

Viața lui Iisus Hristos în noi este așadar, potrivit lui Palama, temeiul spiritualității isihaste. Opoziția dintre cunoașterea venind din exterior (ἔξωθεν) – o cunoaștere umană și pur simbolică – și cunoașterea „intelectuală“ care vine din interior (ἔνδοθεν) se regăsește deja la Dionisie: „Nu dinafară (ἔξωθεν) îi mișcă

Palama recurge la el atât pentru a desemna „concorporalitatea“ lui Hristos cu noi, cât și invers, pentru a desemna „concorporalitatea“ noastră cu El, tot în legătură cu Euharistia (*Πῶς αἷμα* Χριστοῦ καὶ *σῶμα* δέξεται τις ἐν ἑαυτῷ..., *πῶς* ἐν ἡμῖν *αὐτοῖς* σχῶμεν τὸν θεὸν καὶ *σύσσωμοι αὐτῷ* γενώμεθα... [„Cum primește cineva în sine sângele și trupul lui Hristos..., cum Îl purtăm în noi înșine pe Dumnezeu și devenim concorporali cu El...“]; *Om.*58, ed. OIKONOMOS, pp. 202–203).

[93] *Tr.*, I, *3*, § 38.

[94] *Tr.*, III, *3*, § 9.

Dumnezeu către cele dumnezeiești[95], ci în chip înțelegător, luminându-i dinăuntru (ἔνδοθεν) cu voia cea mai dumnezeiască, grație unei lumini pure și imateriale."[96] Este evident că Palama a cunoscut acest pasaj și s-a inspirat din el, dar el îl înțelege pe Dionisie într-un sens hristologic și-l debarasează de intelectualism: ἔνδοθεν nu desemnează la el realitatea pur intelectuală a omului – νοῦς-ul său –, ci se raportează la alcătuirea umană în întregime. Înăuntrul trupului nostru, altoit pe Trupul lui Hristos prin botez și Euharistie, țâșnește lumina dumnezeiască.

HARUL BAPTISMAL

Regenerarea lăuntrică a omului prin botez se identifică, pe de altă parte, cu ceea ce el numește „învierea sufletului" despre care am vorbit deja. Sufletul, înțeles aici ca principiul vital al alcătuirii umane, a fost definitiv eliberat de diavol de către Hristos. Omului nu-i rămâne decât să se elibereze de consecințele mortalității sale trecute: „Chiar dacă Domnul, spune el, ne-a făcut să ne naștem din nou prin dumnezeiescul botez și ne aplică, în ziua mântuirii, pecetea darului Sfântului Duh, El admite totuși că posedăm încă un trup muritor și pătimaș: deși l-a alungat pe stăpânul răului (τὸν τῆς κακίας ὑφηγητήν) din adâncul sufletului nostru, îi îngăduie totuși să ne atace dinafară, pentru ca omul înnoit după noul legământ, adică Evanghelia lui Hristos... să se antreneze să respingă atacurile Vrăjmașului și să se pregătească astfel să primească nemurirea."[97] Toată lupta duhovnicească a creștinului este astfel îndreptată spre exterior, căci de acolo mai poate veni primejdia.[98] Vedem astfel că

---

[95] Este vorba despre oameni îndumnezeiți deveniți „minți" în veacul ce va să vie.

[96] *Hier. Eccl.*, I, 4, PG, III, 376B; trad. GANDILLAC, p. 249; cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, p. 160.

[97] *Om.* 16, col. 213B.

[98] *Om.* 23, col. 304C.

noțiunea de „om lăuntric“ (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), atât de curentă în spiritualitatea evagriană, este interpretată de Palama într-un context sacramental și exclude chiar prin aceasta orice individualism spiritual. Lupta împotriva a ceea ce „distrage mintea“, împotriva „senzațiilor“, a „imaginilor exterioare“ nu este la el o mistică de dezîntrupare, ci o modalitate de a păstra făgăduința dată creștinului la botez: „Cei care au devenit făptură nouă în baia nașterii din nou și care s-au păzit de vechea rușine printr-o viață și o purtare nouă ori s-au curățit prin pocăință... văd dinăuntru propria lor reînnoire.“[99] Acest caracter „interior“ al harului mântuitor, opunându-se atacurilor „exterioare“ ale diavolului, arată încă o dată cât de mult se îndepărtează gândirea palamită de messalianism: dascălul isihast condamnă de altfel chiar el în mai multe rânduri doctrina messaliană a deoființimii (συνουσίωσις) demonului cu sufletul.[100]

LUCEAFĂRUL

Iată încă un pasaj deosebit de clar căruia Palama îi acorda o asemenea importanță încât l-a reluat textual cel puțin de trei ori, în timp ce biograful său, Filotei, l-a inclus în *Elogiul* adus dascălului isihast: „*Atunci când va străluci ziua și Luceafărul va răsări în inimile voastre*, cum spune Corifeul apostolilor (II Petru, I, 19), atunci, după cuvântul proorocului, omul adevărat iese la adevărata sa lucrare (Ps., 103,24) și, cu lumina slujindu-i de cale, se înalță sau este înălțat pe culmile veșnice și începe, o, minune! să contemple (ἐπόπτης καθίσταται) cele supracerești, fără a se despărți sau fără a fi despărțit de materia care-l însoțește încă de la început... Căci nu se înalță pe aripile imaginare ale raționamentului său... ci

---

[99] Οἱ... ἐν τῷ λουτρῷ τῆς παλιγγενεσίας καινὴ κτίσις γεγονότες καὶ διὰ τῆς νέας ζωῆς καὶ πολιτείας ἢ τηρήσαντες ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ αἴσχους ἑαυτοὺς ἢ ἀνακαθάραντες τῇ μετανοίᾳ..., ἔνδοθεν ὁρῶσι... τὸν οἰκεῖον ἀνακαινισμὸν, *Contra lui Akindin*, V, 23; *Coisl.* 98, fol. 139ᵛ–140.

[100] *Tr.*, I, *3*, § 2; II, *3*, § 13.

cu adevărat prin puterea de negrăit a Duhului..., devenind cu adevărat pe pământ un înger al lui Dumnezeu și aducând la Dumnezeu, prin sine, toate făpturile (πᾶν εἶδος κτίσεως)." Continuarea textului lui Palama – în special citatul din cap. LXXXIX al lui Diadoh – arată limpede că iluminarea despre care se vorbește aici este de natură baptismală.[101]

„Coborându-și mintea în inimă", isihastul caută acest Luceafăr pe care venirea lui Hristos l-a făcut să răsară acolo, „legile Duhului" pe care, potrivit expresiei lui Macarie, harul le-a „gravat"[102] acolo. El descoperă atunci adevăratul destin omenesc, care constă în a domni peste întreaga zidire, aducând-o la Dumnezeu. Își regăsește „adevărata sa lucrare", cea pe care Ziditorul i-a încredințat-o în rai. Isihastul palamit se eliberează astfel de o concepție pasivă a contemplării care ar face să dispară valoarea proprie a activității personale a omului. Dimpotrivă, așa cum vom vedea și mai departe, „lucrările" constituie pentru Palama o condiție absolut necesară pentru a primi harul suprafiresc. „Așa cum răsăritul soarelui sensibil, scrie el, arată oamenilor timpul (καιρός) pentru munca fizică, tot astfel soarele Dreptății arătându-ni-Se în trup, timpul (καιρός) care urmează arătării Sale este în întregime rânduit muncii duhovnicești..."[103] Palama este însă străin de orice substituție pelagiană și messaliană a vreunui „merit" omenesc efectelor harului; o afirmă explicit, opunându-se ideii varlaamite – de origine platoniciană – potrivit căreia vederea luminoasă accesibilă „înăuntrul sinelui" nu ar fi decât o vedere a „esenței minții" omenești. „Văzându-se pe sine, scrie Palama, mintea (νοῦς) se vede alta; nu contemplă numai altceva decât pe sine, nici pur și simplu propria sa imagine, ci strălucirea întipărită pe propria sa imagine de harul lui Dumnezeu; această strălucire întărește puterea pe care o are mintea de a se depăși pe sine și împlinește unirea cu Cel mai Bun care

---

[101] *Discursul către Ioan și Teodor*, ed. OIKONOMOS, p. 299; *Către Xeni*, col. 1080D–1081C; *Contra lui Akindin*, VII, 11, *Coisl.* 98, fol. 190ᵛ–191; FILOTEI, *Encomion*, col. 577AB.

[102] *Om.* XV, 20, PG, XXXIV, 589B; cf. *Tr.*, I, 2, § 3.

[103] *Om.* 42, ed. OIKONOMOS, p. 2; cf. și *Om.* 47, pp. 63, 67.

depășește toată înțelegerea."[104] Așadar, nu un efort omenesc – și cu atât mai puțin o tehnică psiho-fizică – ni-L revelează pe Dumnezeu: „Vedem în noi înșine slava lui Dumnezeu atunci când binevoiește Dumnezeu să ne ducă la tainele duhovnicești."[105]

Să încercăm să rezumăm gândirea lui Palama despre isihasm. Am văzut că, la el, diferitele tendințe și diferitele terminologii ale tradiției isihaste se integrează într-o antropologie hristocentrică. Ca și la Evagrie, mintea (νοῦς) este partea alcătuirii omenești care posedă facultatea de „a se depăși" și de a ajunge la har; rugăciunea adevărată rămâne o „rugăciune a minții" (νοερὰ προσευχή), pentru că mintea νοῦς constituie fondul însuși al persoanei, καθ᾽ἑαυτὸν [sinele] omului: „Rugăciunea celor desăvârșiți este, prin excelență, o lucrare intelectuală; mintea lor, într-adevăr, nu este îndreptată nici către trup, nici către ceea ce se referă la trup; ea nu acționează prin simțuri, nici prin imaginația legată de simțuri; ea nu se adâncește cu rațiunea și facultatea sa de contemplare în studierea ființelor; ci stăruie doar în rugăciune."[106] Tot mintea este chipul lui Dumnezeu în om, și ea este cea care „Îl cunoaște pe Dumnezeu"[107]. Și totuși, în măsura în care omul nu se poate mântui prin sine însuși, νοῦς -ul are nevoie de har și nu-l poate găsi decât în Trupul lui Hristos, unit cu trupurile noastre prin Botez și Euharistie. Pentru a-și exercita propria lucrare, rugăciunea minții, ea trebuie deci „să coboare în inimă", căci acolo și-a scris mesajul „Duhul Dumnezeului Celui viu" (II Cor., III, 3)[108]. Iar prin aceasta, νοῦς -ul nu devine „trupesc", nici „îndreptat către trup", ci rămâne imaterial și îndreptat către Dumnezeu, dar împlinește din nou funcția pe care i-a încredințat-o Dumnezeu: cea de a duce întregul organism omenesc – suflet și trup – către Creatorul său. Păcatul și moartea au stricat într-adevăr armonia persoanei umane, provocând revolta trupului împotriva duhului, și astfel

---

[104] *Tr.*, II, *3*, § 11.
[105] *Ibid.*, § 17.
[106] *Tr.*, II, *2*, § 15.
[107] *Om.* 26, col. 333A.
[108] *Tr.*, I, 3, § 41.

lipsind-o pe aceasta de viață; este ceea ce Palama numește, așa cum am văzut, moartea sufletului, considerându-l pe acesta drept principiul și unitatea vitală a ființei umane.[109]

ÎNVIEREA SUFLETULUI

Pentru a restabili echilibrul pierdut, omul are nevoie așadar de o „înviere a sufletului", care îi este acordată prin botez. Învierea trupurilor, scrie Palama, „este contemplată astăzi mai ales prin credință... cât despre cea a sufletului... ea începe în dumnezeiescul botez"[110]. „Mica înviere a sufletului" (μικρὰ τῆς ψυχῆς ἀνάστασις), concept pe care Evagrie[111] îl înțelegea într-un sens pur spiritual și care, luată în sine, constituia pentru o gândire platonizantă o variantă acceptabilă a doctrinei creștine despre înviere, primește astfel la Palama o interpretare obiectivă și sacramentală: „învierea sufletului" nu face decât să anticipeze învierea trupească și generală din ziua cea din urmă.[112] Este vorba, într-adevăr, de făgăduința unei vieți noi, aduse de Hristos și deja lucrătoare în inima omului. De această făgăduință trebuie să se alipească mintea, descoperind-o în inimă, și

---

[109] A se vedea *Supra*, pp. 181–182.

[110] *Om.* 16, col. 217A; cf. *Om.* 54, ed. OIKONOMOS, pp. 186–187.

[111] *Cent.*, V, 22; BOUSSET, *Evagrius Studien*, p. 306.

[112] Macarie vorbea deja despre slava învierii prezente „încă de acum înlăuntrul" (ἀπὸ τοῦ νῦν ἔνδοθεν) celor drepți (PG, XXXIV, 516A; cf. col. 749A). Palama vorbește și despre „învierea sufletului" într-un sens duhovnicesc, ca despre un țel al vieții duhovnicești (*Către Xeni*, col. 1049D; *Prima scrisoare către Varlaam*, ed. PAPAMIHAÏL, p. 466), ceea ce nu exclude, evident, interpretarea baptismală, căci orice viață creștină nu este, în opinia sa, decât o punere în aplicare a angajamentelor luate la botez (ἡ πίστις ὠφελεῖ ἐάν... τις τὰς συνθήκας ἃς ἐποιήσατο πρὸς τὸν θεὸν ἐπὶ τοῦ θείου βαπτίσματος εἰς ἔργον προάγῃ [„credința ajută dacă... omul îndeplinește promisiunile pe care le-a făcut lui Dumnezeu la dumnezeiescul botez"], *Om.* 30, col. 385A; cf. *Om.* 16, col. 213B–217B; *Om.* 41, col. 516B etc.). Ideea unei „învieri a sufletului" era de altfel frecvent întâlnită la isihaștii secolului al XIV-lea (a se vedea de ex. *Viața Sf. Grigorie Sinaitul*, ed. POMJALOVSKI, pp. 14–15).

astfel să participe, în felul intelectual și netrupesc care îi este specific, la o lucrare totală a omului întors către Dumnezeul său.

Această lucrare totală la care omul ia parte prin sufletul și trupul său este credința: „Consider, scrie Palama, că sfânta noastră credință este... o viziune a inimii noastre care depășește orice senzație și orice înțelegere, căci ea transcende toate facultățile intelectuale ale sufletului nostru... Credința este încredințarea celor nădăjduite... (Evr.XI,1), o înțelegere a inimii."[113]

UN MATERIALISM CREȘTIN

Întâlnim astfel la dascălul isihast atât o integrare a terminologiei lui Evagrie, o asimilare teologică a misticii Sfântului Simeon Noul Teolog, cât și o justificare a metodelor de rugăciune din sec. al XIII-lea. În hristocentrismul său, în spiritualitatea sa euharistică, în teologia luminii, Palama datorează mult marelui mistic al sec. al XI-lea, la care nu se referă însă aproape niciodată[114], dar aceste elemente ale misticii personale și profetice a lui Simeon sunt exprimate la el cu o rigoare teologică pe care nu o aveau la autorul lor. Acolo unde Simeon își dezvăluie trăirile, Palama vorbește ca teolog responsabil de exprimările sale și conștient că apără ortodoxia dogmatică. Aceeași preocupare pentru măsură teologică și echilibru duhovnicesc îl face să dea o interpretare valabilă metodei psiho-fizice de rugăciune, independent de originile poate necreștine ale metodei. După Palama, neînțelegeri precum cele provocate de Varlaam nu vor mai fi posibile.[115]

---

[113] *Tr.*, II, *3*, § 40.

[114] De notat o singură referință la Metoda de rugăciune (*Tr.*, I, *2*, § 12, unde se află menționată *Viața lui Simeon* de NICHITA STITHATUL), care nu aparține Sfântului Simeon, și un citat în *Alte Capete*, *Reg. Svec.* 43, ff. 172–172ᵛ.

[115] De remarcat că Akindin care, în ansamblu, împărtășea filosofia nominalistă a lui Varlaam, a condamnat de la bun început atacurile acestuia împotriva spiritualității isihaste, mai ales cele împotriva metodei psiho-fizice de rugăciune. Îi scria, pe la 1340: Τινὰ αἵρεσιν ᾗρας εἰς ὕψος τῷ λόγῳ, τὰς εἰσπνοὰς καὶ

Argumentaţia pe care dascălul isihast a desfăşurat-o pentru a-i apăra pe fraţii săi, monahii, de atacurile unui filosof de ocazie are însă o valoare mai amplă decât scopul imediat pe care-l urmărea. Ea se ridică într-adevăr împotriva unui dualism antropologic care îndepărta de fapt de domeniul harului o mare parte a existenţei umane, făcând din creştinism o religie a dezîntrupării. Eroarea lui Varlaam era cu atât mai primejdioasă în acest sens, cu cât ea putea atrage cercuri mai largi decât cele nominaliste şi formal platonizante din Bizanţ: prin Origen şi Evagrie, terminologia platoniciană invadase literatura creştină, iar corectivele biblice care i se aduseseră nu erau întotdeauna de ajuns pentru a-i limita efectele în spiritualitate, în teologie şi în practică. Gândirea lui Palama a făcut fără îndoială un pas înainte în sensul unei reacţii antiplatoniciene, în numele unei antropologii biblice, adică bazate pe unitatea esenţială a spiritului şi a materiei în om. Aflăm astfel la el elementele unui materialism creştin care, în loc să caute să suprime materia, răzvrătită împotriva duhului ca urmare a păcatului, îi redă locul pe care i-l rânduise Ziditorul şi îi descoperă calea pe care a deschis-o Hristos, transfigurând-o şi îndumnezeind-o în propriul Său trup.

Aceste câteva concluzii preliminare nu vor face decât să se confirme atunci când vom cerceta mai îndeaproape hristologia Sfântului Grigorie şi învăţătura sa despre îndumnezeire.

τὴν καρδίαν καὶ κλόνον σπλάγχνων καὶ ταραχὴν ἐκωμῴδησας, τὴν ἐκ τοῦ φιλοθέως ταῦτα τῇ ψυχῇ συνδιατίθεσθαι πρὸς τὰ θεία διέγερσιν..., κλόνον ἀποκαλῶν καὶ πάθος οὐκ ἀγαθὸν καὶ τὴν Μασσαλιανῶν δυσσέβειαν ἀδικώτατα παραλαβών, ταῦτ᾽ ἐκείνῃ συνέπλεξας [„ai ridicat o oarecare rătăcire la înălţimea cuvântului, ai luat în râs inspiraţiile, inima, freamătul măruntaielor şi dezordinea; cred că mai ales râvna faţă de cele dumnezeieşti, izvorâtă în suflet din iubirea de Dumnezeu, ai aşezat-o prosteşte în rând cu acestea, numind-o în mod defăimător mişcare dezordonată şi patimă rea şi, invocând în sprijin rătăcirea foarte nedreaptă a messalienilor, le-ai asociat pe acelea cu aceasta“], *Scorial. gr.* Φ-III-11, fol. 230v.

CAPITOLUL AL TREILEA

HRISTOS ȘI UMANITATEA ÎNDUMNEZEITĂ: MÂNTUIRE, ÎNDUMNEZEIRE ȘI ECLEZIOLOGIE

SPIRITUALITATE ȘI ISTORIE

În critica pe care o face filosofilor profani, în concepția sa despre mistica isihastă, Palama, așa cum am văzut, se referă întotdeauna la relațiile noi pe care Hristos le-a stabilit între Dumnezeu și oameni prin Întruparea, prin moartea și Învierea Sa. În esență, aceste relații noi constau în faptul că omul este primit să trăiască o viață comună cu Dumnezeu, să se unească cu El, să se „îndumnezeiască". Adversarii palamismului erau gata să accepte doctrina despre *theosis*, pe care Părinții greci o dezvoltaseră, dar doar ca o noțiune statică, un fel de ideal etern, la care oamenii ar aspira dintotdeauna fără a-l atinge vreodată cu adevărat. Dar nu aceasta era concepția monahilor de la Athos. Îndumnezeirea era pentru ei o realitate obiectivă, devenită accesibilă în istorie în persoana lui Iisus Hristos, așadar, un dar suprafiresc, legat de mântuirea adusă de Hristos.

Apărându-și pozițiile nominaliste, Varlaam nega această posibilitate de a dobândi încă din lumea aceasta o cunoaștere suprafirească a lui Dumnezeu, deosebită de cunoașterea analogică

„pornind de la făpturi“. Dacă o asemenea cunoaștere nu există de fapt, îi răspunde Palama, atunci creștinismul nu aduce omului nimic cu adevărat nou. „A-l cunoaște prin analogie pe cel ce acționează după faptele sale, scrie dascălul isihast, a realiza transcendența Înțelepciunii după armonia lumii, aceasta poate fi treaba înțelepților acestui veac, spune dumnezeiescul Grigorie de Nyssa“[1], dar creștinul posedă o cunoaștere mult mai desăvârșită: „Noi toți am cunoscut pe Fiul după glasul Tatălui care ne vestea din ceruri această învățătură (cf. Mat., III, 16–17), iar Duhul Sfânt Însuși, lumina negrăită însăși, ne-a arătat că iată, este Cel Preaiubit de Tatăl; iar Fiul Însuși ne-a arătat numele Tatălui Său și ne-a făgăduit, înălțându-Se la cer, că ne va trimite Duhul Sfânt, ca să fie cu noi în veac (Ioan, XIV, 16); Iar Duhul Sfânt Însuși S-a pogorât, a sălășluit în noi, ne-a vestit și ne-a călăuzit la tot adevărul (Ioan, XVI, 13).“[2]

Această subliniere a caracterului istoric al Revelației este însoțită, la dascălul isihast, de o deosebită receptivitate față de cele suprafirești, opusă concepției neoplatonizante a lui Varlaam, potrivit căreia îndumnezeirea nu ar fi decât „o stare a firii, înțelegătoare și raționale, care există încă de la prima zidire a lumii și își află împlinirea în făpturile raționale cele mai înalte“[3]. Cel care spune acestea, răspunde Palama, „se opune vădit chiar Evangheliei lui Hristos. Dacă îndumnezeirea nu face decât să desăvârșească firea rațională, fără a înălța mai presus de aceasta pe cei care sunt asemenea lui Dumnezeu, dacă nu este decât o stare a firii raționale, din moment ce nu se pune în lucrare decât printr-o putere naturală, sfinții îndumnezeiți nu transcend firea, nu se nasc din Dumnezeu (In. I, 13), nu sunt Duh, fiind născuți din Duhul (In. VI, 6), iar Hristos, venind în lume, nu le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu celor care cred în numele Lui (In. 1, 12)“[4].

---

[1] *De beat. hom.*, VI, PG, XLIV, 1269B.

[2] *Tr.*, II, *3*, § 67.

[3] Text din *Contra Messalienilor*, citat în *Tr.*, III, *1*, § 25.

[4] *Tr.*, III, *1*, § 30.

Înainte de a mai aduce și alte precizări asupra gândirii lui Palama despre îndumnezeire, să-i analizăm pe scurt concepția despre lucrarea lui Hristos, care se află, după părerea sa, în centrul istoriei omenirii. Dascălul isihast a consacrat acestui subiect *Omilia* 16, care este un adevărat tratat teologic despre Mântuire.

MÂNTUIREA

Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, S-a „născut din femeie, ca să fie după firea zidirii Sale, și din Fecioara aceea, ca să-L facă om nou“[5]. Astfel, S-a făcut de bunăvoie asemenea nouă, în slăbiciunea noastră, în condiția noastră de muritori, dar aducând cu El sămânța unei vieți noi: „Făcându-Se Fiu al omului, luând apoi în schimb moartea (θνητότητος μεταλαβών), spre a-i face pe oameni fii ai lui Dumnezeu și părtași la nemurirea cea dumnezeiască (κοινωνοὺς ποιήσας τῆς θείας ἀθανασίας).“[6] Toată lucrarea mântuitoare este astfel concepută în termeni de moarte–viață, stricăciune–nemurire. Am văzut mai înainte că transmiterea păcatului lui Adam era înțeleasă de Palama ca o corupere ereditară, a cărei urmare era *atât* caracterul muritor al trupului, *cât și* pecabilitatea sufletului[7]: moartea de bunăvoie și învierea lui Hristos au eliberat omul din acest cerc vicios al morții și al păcatului. „El a tămăduit îndoita noastră moarte printr-o singură moarte, cea a trupului Său, și printr-o singură înviere, cea a trupului Său, și ne-a slobozit din îndoita noastră robie, cea după suflet și cea după trup“[8]; „nimicind astfel, prin moartea Sa trupească, pe cel ce avea stăpânire peste moartea sufletului și a trupului“[9]. „De aceea a

[5] *Om.* 16, col. 193B. [Trad. rom. de Dr. Const. Daniel (stilizată de Răzvan Codrescu), în *Sf. Grigorie Palama, Omilii,* vol. 1, ed. Anastasia, București, 2000, pag. 226 (n. tr.).]

[6] *Ibid.*, col. 204A. [Trad. rom. cit., p. 236 (n. tr.).]

[7] Cf. *Supra*, pp. 181–185.

[8] *Om.* 16, col. 208B. [Trad. rom. cit., p. 241 (n. tr.).]

[9] *Ibid.*, col. 209A. [Trad. rom. cit., p. 243 (n. tr.).]

îndurat El pentru noi moartea, căreia nu-i era dator... ca să ne izbăvească din robia diavolului și de la moarte... de la moartea trupului și de la cea a sufletului..."[10]

Înainte de toate, moartea lui Hristos a fost necesară pentru a întrerupe ereditatea coruptă a „vechiului om"; ea a fost o jertfă de curățire, în înțelesul biblic al termenului. „Era nevoie de o jertfă, scrie Palama, care să ne împace pe noi cu Tatăl Cel de sus, să ne dea slobozenie și să ne sfințească, fiind noi întinați de părtășia noastră cu cel rău... aveam noi nevoie de o înviere nu numai a sufletului, ci și a trupului."[11] Linia atât de fidel patristică a soteriologiei Sfântului Grigorie este plină de expresii preluate de la Sfântul Pavel și din liturghia bizantină, îndeosebi cea duminicală. Răscumpărarea nu este pentru el o „satisfacție" oferită justiției divine, ci o reconciliere a firii umane, căzute și muritoare, cu Dumnezeul Cel viu. Făcându-l pe vechiul Adam să moară pe cruce și împărtășind omului, în Iisus, propria Sa viață, Dumnezeu Își restabilește puterea proprie și legitimă și desființează uzurparea ucigătoare a diavolului: Treimea redevine accesibilă omului într-un fel imediat, direct și intim. Palama are în legătură cu acest subiect expresii care-i arată modul său existențial de a aborda misterul creștin: „Dacă nu S-ar fi întrupat Cuvântul lui Dumnezeu, nu S-ar fi arătat Tatăl ca Tată adevărat, nici Fiul cu adevărat Fiu, nici Duhul Sfânt că este din Tatăl; nu ar fi fost un Dumnezeu în ființă și ipostasuri, ci ar fi fost doar o lucrare oarecare cunoscută în făpturile ei, precum spuneau înțelepții cei fără de minte, pe vremuri, și aceia care acum, în timpurile noastre, cugetă precum Varlaam și Akindin."[12] Doctrina îndumnezeirii este, pentru Palama, o consecință directă a lucrării lui Hristos în istorie: în afara Lui, viața dumnezeiască rămâne inaccesibilă omului.

---

[10] *Ibid.*, col. 212GD. [trad. rom. cit., p. 247 (n. tr.)].
[11] *Ibid.*, col. 204CD. [trad. rom. cit., p. 238 (n. tr.)].
[12] *Ibid.*, col. 204 B. [trad. rom. cit., p. 237 (n. tr.)].

TAINELE

Tot așa cum păcatul și moartea se transmiteau, pornind de la Adam, pe calea nașterii firești, tot așa viața ne este dăruită prin nașterea din nou în apa botezului și prin Euharistie, care ne incorporează în Hristos. Astfel, mântuirea adusă de Hristos ne privește pe toți, personal. „Nu numai pentru firea omenească, cea împărtășită de El cu noi într-o unire de nedespărțit, a hărăzit El izbăvirea deplină, spune Palama, ci și pentru fiecare dintre cei care cred în el... Din aceste pricini, așadar, El a orânduit și dumnezeiescul botez, a statornicit legi mântuitoare, a vestit tuturor pocăința și Și-a dat chiar trupul și sângele Său. Căci nu singură firea, ci și persoana fiecăruia dintre credincioșii care primesc botezul și trăiesc potrivit poruncilor dumnezeiești se cuminecă și cu pâinea cea sfințitoare, și cu potirul."[13] Renașterea firii omenești împlinită de Hristos o dată pentru totdeauna se realizează, așadar, în Taine pentru fiecare dintre noi în parte. Pentru dascălul isihast, botezul și Euharistia au o însemnătate incomparabil mai mare decât celelalte Taine creștine, dat fiind că prin ele se manifestă întreaga iconomie dumnezeiască. De altfel, teologii bizantini nu cunoșteau încă sistemul celor „șapte Taine", care, într-un mod prea scolastic, riscă să prezinte taina inițierii creștine drept „unul dintre mijloacele mântuirii" și nu drept mijlocul prin excelență. Vorbind despre botez și Euharistie, Palama afirmă: „De aceste două acte se leagă toată mântuirea noastră, căci în ele este recapitulată întreaga iconomie divino-umană."[14]

Botezul este una din temele de predilecție ale dascălului isihast în omiliile sale, ca și în scrierile sale teologice și duhovnicești. Însuși numărul referirilor sale la inițierea creștină arată importanța pe care i-o acordă: pentru el, nu există nici experiență creștină, nici

---

[13] *Om.* 5, col. 64D [trad. rom. cit., p. 68 (n. tr.)]; cf. textul din *Tr.*, citat mai sus.

[14] Ἐν γὰρ δυσὶ τούτοις πᾶσα ἡμῶν ἤρτηται ἡ σωτηρία, πάσης τῆς θεανδρικῆς οἰκονομίας ἐν τοῖς δυσὶ τούτοις συγκεφαλαιουμένης, *Om.* 62, ed. OIKONOMOS, p. 250.

spiritualitate în afara harului sacramental care, în Biserică, împărtășește credincioșilor viața dumnezeiască. Hristos S-a întrupat „pentru a face din noi o făptură nouă și pentru a ne înnoi prin botez“[15]; „prin Crucea Lui, a nimicit zapisul păcatelor noastre (Col., II, 14) și a ridicat vinovăția celor ce, prin botez, s-au îngropat împreună cu El (Rom., VI, 4; Col., II, 12)“[16]. Botezul, eliberându-ne de stricăciunea originară, este o „înviere a sufletului nostru“ și ne împărtășește „puterea de a deveni asemenea trupului de slavă al lui Hristos“ (Filip., III, 21)[17]. Întreita cufundare este, cu adevărat, un semn al șederii de trei zile a lui Hristos cu sufletul la iad, pentru ca apoi să iasă de acolo și să învieze cu trupul.[18] La botez, noi primim o predispoziție spre a face binele[19] și încheiem o înțelegere cu Dumnezeu, dar depinde de noi ca să dăm acestui har o valoare reală[20]: „Dacă un om chemat ascultă chemarea și primește botezul pentru a fi numit creștin, dar nu se comportă într-un fel vrednic de numele pe care-l poartă și nu împlinește efectiv făgăduințele de la botez, atunci este chemat, dar nu este ales.“[21] Și atunci, făgăduințele nu-i mai sunt de niciun folos, ci, dimpotrivă, îl osândesc.[22] Prin botez, toți creștinii sunt sfinți – „dacă vasul închinat lui Dumnezeu este sfânt, spune Palama, cu atât mai mult omul, care este legat de El prin baia nașterii din nou“[23] – și sunt fii ai lui Dumnezeu[24], dar li se cere și să manifeste prin faptele lor darul primit: „Înnoirea și crearea din nou (ἀνάκτισις) a caracteristicilor

---

[15] Ἵν᾽ ἐξ ἡμῶν ἡμᾶς ἀναπλάσῃ καὶ διὰ τοῦ θείου βαπτίσματος ἀνακαινίσῃ, *Om.* 56, ed. OIKONOMOS, p. 186; cf. *Om.* 3, col. 36D; *Om.* 16, col. 200D, 213B; *Om.* 29, col. 368C.

[16] *Om.* 16, col. 216B. [trad. rom. cit., p. 250 (n. tr.)].

[17] *Ibid.*, col. 217A, D. [trad. rom. cit., p. 253, (n. tr.)].

[18] *Om.* 62, ed. OIKONOMOS, p. 250.

[19] *Om.* 29, col. 368D.

[20] *Om.* 30, col. 385A.

[21] *Om.* 41, col. 516B; cf. *Om.* 60, ed. OIKONOMOS, p. 245.

[22] *Om.* 60, ed. OIKONOMOS, p. 246.

[23] *Om.* 54, ed. OIKONOMOS, p. 189.

[24] *Om.* 57, ed. OIKONOMOS, pp. 221–222; *Om.* 1, col. 12A.

sufletului (τῶν χαρακτήρων τῆς ψυχῆς) se împlinesc în baia nașterii din nou prin har; dar cresc și ajung la desăvârșire prin faptele bune ale credinței (διὰ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοπραγίας)."[25]

BOTEZ ȘI ÎNDUMNEZEIRE

Am văzut mai sus că dascălul isihast justificase printr-o teologie sacramentală mistica rugăciunii lui Iisus și metoda corporală de rugăciune. Tot în teologia sa sacramentală și în ecleziologia sa se află și temeiul învățăturii despre îndumnezeire. Într-adevăr, nimic nu este mai străin de gândirea lui Grigorie decât faptul de a lega îndumnezeirea de meritele proprii ale omului, de a o considera doar ca o „realizare", căreia harul nu i-ar fi decât îndreptățita răsplată. Dimpotrivă, viața dumnezeiască devine accesibilă omului ca un dar gratuit și comun tuturor celor botezați. Astfel, Palama, comentând după prima epistolă către Corinteni (cap. 12) dezbinările din Biserica Corintului, în sânul căreia „cei care primiseră mai mult se făleau, iar cei care aveau mai puțin se descurajau!" (μεγαλοφρονοῦντων μὲν τῶν τὰ μείζω δεδεγμένων, ἀθυμούντων δὲ τῶν τὰ ἧττω κεκτημένων), amintește că Sfântul Pavel le acorda tuturor aceeași vrednicie „arătând că erau toți un trup, trupul lui Hristos, că erau mădulare și părți dintr-un întreg, pentru că primiseră același Duh"[26]. Apoi, îl citează pe Ioan Gură de Aur care comentează același pasaj din epistolă și care consideră că „venirea Duhului amintită aici este cea care se săvârșește în noi prin botez înainte de primirea tainelor" (ἀπὸ τοῦ

---

[25] *Contra lui Akindin*, V, 23, *Coisl.* 98, fol. 138.

[26] Ἀπὸ τοῦ σῶμα δεῖξαι αὐτοὺς ἕν ὄντας καὶ σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, ὡς τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος μεταλαβόντας, *Contra lui Akindin*, V, 20, *Coisl.* 98, fol 134v; οἱ κατὰ τὸ μυστικὸν λουτῆρα τῆς παλιγγενεσίας ἀναγεννηθέντες δι᾽ ὕδατος καὶ Πνεύματος αὐτῷ τῷ θεῷ πάντως ἥνωνται ὡς ἕν γενέσθαι μετ᾽ αὐτοῦ [„cei născuți din nou din apă și din Duh, prin baia tainică a creării din nou, se unesc întru totul cu însuși Dumnezeu, ca să devină una cu El"], *ibid.*, III, 14, fol. 83v.

βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων)[27]. Tot botezul este cel care restabileşte „asemănarea“ dumnezeiască, pierdută prin păcat[28].

Gândirea lui Palama este aşadar foarte limpede în legătură cu acest subiect: harul mântuitor, sfinţitor şi îndumnezeitor este legat de botez şi de Euharistie. El este pe deplin prezent, obiectiv, în Biserică. Asupra acestui punct esenţial, dascălul isihast este străin de orice ispită messaliană. „Toţi cei care au fost botezaţi în Hristos, care s-au îmbrăcat în Hristos, potrivit Sfântului Pavel (Gal., III, 27), fiind totodată fiii altor oameni după fire, se trag în chip suprafiresc din Hristos, Care a biruit atât de bine firea încât El Însuşi S-a întrupat, fără sământă, din Duhul Sfânt şi din Pururea Fecioara Maria şi a dăruit celor care cred în numele Său puterea de a deveni fiii lui Dumnezeu (In., 1,12).“[29] Pasaje din Noul Testament vin astfel în mod firesc sub pana lui Palama pentru a-i contrazice pe cei care negau relaţiile organice şi suprafireşti stabilite de Mântuitorul între El Însuşi şi mădularele Bisericii: aceste relaţii sunt de ordin esenţialmente mistic şi „depăşesc înţelegerea“, după cum precizează Palama. Fiecare creştin este astfel chemat la o intimitate conştientă a întregii sale fiinţe cu Dumnezeu, Care a ieşit de bunăvoie din transcendenţa Sa pentru a Se face „întru totul asemenea nouă, în afară de păcat“.

O „MISTICĂ OBLIGATORIE“?

Aici se află temeiul a ceea ce unii au numit, cu o nuanţă de dispreţ, „mistica obligatorie“ pe care isihaştii, începând de la Simeon Noul Teolog, ar fi propus-o ucenicilor lor, şi pe care Palama, la rândul său, o opune gnosticismului intelectualist al lui Varlaam:

---

[27] *Ibid.*, fol. 135.

[28] [Ἡ ὁμοίωσις] τοῖς βαπτισαμένοις ἀπορρήτως προσφύεται [„restabileşte asemănarea în mod tainic în cei botezaţi“], *Despre participarea la Dumnezeu*, *Coisl.* 99, fol. 22.

[29] *Om.* 57, ed. OIKONOMOS, p. 221; cf. *Om.* 1, col. 12AB.

„Cunoașterea supraraţională, afirmă el, este comună tuturor celor care au crezut în Hristos."[30] Mistica despre care este vorba aici nu este exaltarea unui sentimentalism firesc și incontrolabil, așa cum căutau să o prezinte criticii isihasmului, ci afirmarea caracterului suprafiresc și universal al Mântuirii conferite de Botez. Dascălul isihast reproșează adversarilor săi tocmai faptul de a considera harul drept un fenomen natural, ca „raţiunea făpturilor raţionale" și ca „viaţa celor vii" (λόγος τῶν λογικῶν..., ζωὴ τῶν ζώντων), accesibil oricărei făpturi și dizolvat de fapt într-un univers panteist: „Dacă este așa, scrie Palama... toţi fiii lui Adam, cei răi și cei buni, cei credincioși și cei necredincioși, nu alcătuiesc decât un trup, trupul lui Hristos; potrivit Sfântului Pavel, ei sunt chiar Hristos... iar cei nebotezaţi se bucură de aceeași vrednicie ca și cei botezaţi în Hristos."[31] Gândirea esenţialistă și în același timp nominalistă a lui Akindin nu admitea într-adevăr nicio prezenţă suprafirească și vie a lui Dumnezeu Însuși în om; Dumnezeu fiind pentru el o esenţă, el nu putea concepe decât un singur mod al prezenţei dumnezeiești – modul esenţial – atât în fire, cât și în omul îndumnezeit. Tocmai acest panteism esenţialmente static provenit din filosofia greacă îl combate dascălul isihast la adversarii săi.

„NATURĂ" ȘI „HAR"

De altfel, ne dă el însuși precizările terminologice necesare pentru a-i înţelege gândirea despre natură și har. Termenul „natură"

---

[30] *Tr.*, II, *3*, § 66; τὸ μέγα ἐκεῖνο καὶ ἀπόρρητον θέαμα, κοινὸν βραβεῖον ὂν τῶν ὡς ἀληθῶς χριστιανῶν ἁπάντων, *Epistolă către Atanasie al Cyzicului*, *Coisl.* 98, fol. 5.

[31] Εἰ τοίνυν τοῦθ᾽ οὕτως ἔχει,... πάντες οἱ φύντες ἐξ Ἀδάμ, πονηροί τε καὶ ἀγαθοί, εὐσεβεῖς τε καὶ δυσσεβεῖς, ἕν εἰσὶ σῶμα, καὶ τοῦτο Χριστοῦ, μᾶλλον δὲ Χριστὸς αὐτός, κατὰ τὴν Παύλου φωνήν, καὶ μετὰ τῶν εἰς Χριστὸν βαπτισαμένων οἱ μὴ βαπτισθέντες... τὴν αὐτὴν... ἔχουσιν ἀξίαν, *Contra lui Akindin*, V, 21, *Coisl.* 98, fol. 135v; cf. *Ibid.*, I, 7, fol. 38; V, 2, fol. 114v–115; V, 6, fol. 118v; V, 3, fol. 129.

(φύσις) se aplică tuturor ființelor create și diferite de Dumnezeu: „Orice natură, scrie el, este cât se poate de departe de natura dumnezeiască și îi este cu totul străină; dacă, într-adevăr, Dumnezeu este natură, toate celelalte ființe nu sunt, iar dacă fiecare ființă diferită de Dumnezeu este natură, El nu este, tot așa cum El nu este o ființă, dacă ceilalți sunt."[32] Potrivit acestui pasaj, evident inspirat din Dionisie, natura se determină deci prin deosebirea sa de Dumnezeu. Cât despre termenul „har" (χάρις), Palama știe că limba greacă îi dă diferite înțelesuri: „câteodată, scrie el, este numit har obiectul dăruit, dar alteori este chiar actul dăruirii; altădată, niciunul din aceste sensuri nu se aplică termenului har, care desemnează ca să spunem așa frumusețea, aparența plăcută, podoaba și strălucirea fiecărei naturi, și în acest sens vorbim despre harul cuvintelor și al conversației..."[33]: există așadar un „har al naturii" (ἡ χάρις τῆς φύσεως) diferit de „harul îndumnezeitor" (ἡ χάρις ἡ θεοποιός)[34]. Palama acceptă, deci, ideea unui „har creat", dar aceasta nu înseamnă nicidecum că ar fi receptiv la ideea unui „supranatural creat" în sensul tomist al acestui termen: „supranatural" (ὑπερφυές) nu poate desemna într-adevăr decât realitatea diferită în esență de făptură, viața dumnezeiască însăși.

CEEA CE HARUL NU ESTE

O caracteristică esențială a gândirii lui Palama este faptul că, la el, termenii „natură" și „har" desemnează realități vii și

---

[32] *Cap. fiz.* 78, col. 1176B; despre originile patristice ale acestui înțeles al cuvântului „natură", a se vedea G. Florovski, „Creatura și caracterul creat" (în lb. rusă), în *Pravoslavnaja Mysl*, I, Paris, 1927, pp. 176–212.

[33] Χάρις ἐσθ᾽ ὅτε μὲν τὸ δωρεὰν διδόμενον καλεῖται πρᾶγμα, ποτὲ δὲ τὸ διδόσθαι τι δωρεάν· ἄλλοτε τούτων μὲν οὐδέτερον, αὐτὴ δὲ ὡς ἂν εἴποι τις ἡ καλλονὴ καὶ εὐπρέπεια καὶ ἀγλαΐα καὶ λαμπρότης τῆς ἑκάστου φύσεως, καθ᾽ ὃ σημαινόμενον καὶ χάριν λόγων λέγομεν καὶ ὁμιλίας, *Contra lui Akindin*, III, 9, *Coisl.* 98, fol. 77.

[34] *Ibid.*

dinamice: așa cum înainte de păcat firea omenească era în unire dinamică cu Dumnezeu, căci acesta era adevăratul său destin, voit de Creator, tot așa, după păcatul lui Adam, starea sa se caracterizează prin absența acestor relații, prin robia la diavol și moartea drept consecință. Aceasta caută Palama să exprime atunci când descrie harul drept o „relație“ (σχέσις), precizând că acest caracter relațional al harului este „suprafiresc“, așadar neasimilabil conceptului aristotelic de relație, care nu se poate aplica unei realități concrete; este așadar σχέσις ἄσχετος[35]. Pentru a face un pas către adversarii săi, adepții unui „har creat“, Palama este gata să analizeze la modul abstract efectele mântuirii și să facă deosebirea între un „har creat“, adică frumusețea cea dintâi a firii omenești create, restaurate de Hristos, și „harul necreat și îndumnezeitor“, dar cu condiția să se admită că primul nu există fără cel de-al doilea, care este o realitate trăită, încă de aici, în Biserică. Ceea ce apără el întotdeauna este comuniunea cu Dumnezeul Cel viu, singurul mod de mântuire pentru om, iar ceea ce combate este concepția mântuirii ca o îndreptare extrinsecă, care l-ar lăsa pe om să trăiască independent de Dumnezeu în afara „suprafirescului“. Căci, într-adevăr, nu acesta este planul lui Dumnezeu pentru om și nu pentru aceasta S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, luând o fire întru totul asemenea cu a noastră: „a devenit om pentru ca noi să devenim Dumnezeu“. Harul nu este deci un „lucru“ pe care Dumnezeu îl acordă firii fie pentru a-i „completa“ lipsurile, fie doar pentru a o „îndreptăți“, fie pentru a-i „adăuga“ un suprafiresc creat, ci este viața dumnezeiască însăși: Dumnezeu ne-a creat pentru a trăi în comuniune cu El, iar pentru că L-am părăsit, am căzut pradă stricăciunii și morții, de care ne izbăvește botezul.[36]

---

[35] *Tr.*, III, *1*, § 29.

[36] *Om.* 45, ed. OIKONOMOS, p. 40.

HAR CREAT ȘI HAR NECREAT

„Nu trebuie să ne mirăm, scrie Palama, că termenul de *har* se aplică atât la creat, cât și la necreat; nu trebuie să ne mirăm că există un har creat și un altul necreat."[37] În ce sens se poate aplica același termen, „har", unor realități profund diferite? Am văzut că Palama era conștient de polivalența termenului; „tot ceea ce se revarsă de la Duhul către cei care au fost botezați în Duh, precizează el, potrivit Evangheliei harului, și care au devenit întru totul duhovnicești, provine de la Izvor: totul provine de acolo și totul rămâne în el (ἐξ αὐτῆς τε ἐστὶ καὶ ἐν αὐτῇ)". Originea comună este deci cea care determină și termenul comun: oamenii „au primit prin harul lui Dumnezeu și nu prin ei înșiși ceea ce au primit, căci Dumnezeu este singurul care nu posedă prin har aceste realități; termenul *har* desemnează aici faptul că acestea le-au fost dăruite (τὸ δέδοσθαι τούτοις δηλοῦντος ἐνταῦθα τοῦ τῆς χάριτος ὀνόματος)". „Dar, continuă el, nu totul este la fel în ceea ce ne dă Dumnezeu... Prin mijlocirea lui Iezechiel, Dumnezeu a spus: «Vă voi da inimă nouă și duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră și vă voi da inimă de carne» (Iezec., XXXVI, 26); și: «Voi face să intre în voi duh» (Iezec., XXXVII, 5). Vezi deosebirea darurilor? Duhul nou și inima cea nouă sunt făpturi, este ceea ce Apostolul numește făptura cea nouă (II Cor., V, 17; Gal., VI, 15), pentru că a fost creată din nou și înnoită prin venirea în trup a Celui Care o zidise la începuturi; cât despre duhul dat inimii celei noi (τὸ δὲ τῇ καινῇ καρδίᾳ διδόμενον Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ), acesta este Duhul Sfânt."[38] „Este un har creat și un alt har necreat, scrie el în altă parte..., dar cum darul pe care-l primesc sfinții, prin care sunt îndumnezeiți, nu este altul decât Dumnezeu Însuși, cum poți tu spune că este vorba și

---

[37] Τὸ μὲν οὖν τίθεσθαι καὶ ἐπὶ τοῦ κτιστοῦ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀκτίστου τοὔνομα τῆς χάριτος, καὶ χάριν εἶναι μὲν τινὰ κτιστήν, εἶναι δ' ἄλλην ἄκτιστον, θαυμαστὸν οὐδέν; *Epistola către Atanasie*, *Coisl.* 98, fol. 14.

[38] *Ibid.*, fol. 12–12ᵛ.

aici tot de un har creat?"[39] Astfel, trupul înviat al lui Hristos era creat[40], dar este evident că Dumnezeirea care-i dădea nemurirea era necreată.

SINERGIE

Pe calea pe care omul trebuie să o străbată de la starea căzută la unirea cu Dumnezeu, harul dumnezeiesc îl ajută să biruie stricăciunea, apoi să se depășească pe sine și, în cele din urmă, i-L arată pe Dumnezeu. Această „sinergie" a harului și a strădaniei omenești este o axiomă evidentă pentru dascălul isihast. Efectul harului este de „a stabili și a face să se pună în mișcare potrivit firii puterile lăuntrice ale sufletului și trupului"[41]. Dar acesta nu este decât un aspect secundar al mântuirii noastre, al cărui scop este de a ne face să-L vedem pe Dumnezeu, adică să ne depășim pe noi înșine. Palama reia doctrina platonică potrivit căreia mintea (νοῦς) este partea alcătuirii umane care are prin fire capacitatea de a se depăși[42], dar această capacitate nu este suficientă pentru a o face să ajungă la Dumnezeu. Mintea trebuie să fie schimbată prin har. Împotriva lui Varlaam, care afirma că viziunea sfinților nu avea ca obiect decât „esența minții", el afirmă:

---

[39] Ἐπεὶ τὸ λαμβανόμενον τοῖς ἁγίοις, αὐτὸ τοῦτο καθ᾽ ὃ θεοῦνται, ὁ θεὸς ἐστὶν αὐτός, πῶς τοῦτ᾽ αὐτὸ κτιστὴ χάρις πάλιν κατὰ σέ; *Contra lui Akindin*, III, 8, *Coisl.* 98, fol. 76ᵛ.

[40] Ἡ τοίνυν τοῦ Κυρίου ἀνάστασις πνευματικὴ ἐστίν..., ἀλλ᾽ οὐκ ἄκτιστος ἀνάστασίς ἐστιν, οὐδ᾽ αὐτὸ τὸ ἀναστάν· τοῦ γὰρ κτιστοῦ πεσόντος ἀνάστασίς ἐστι, ταὐτὸ δ᾽ εἰπεῖν ἀνάκτισίς τε καὶ ἀνάπλασις [„Așadar, învierea lui Hristos este duhovnicească..., dar nu este o înviere necreată, precum nici cel înviat (trupul) (nu este necreat); căci învierea este a ceea ce este creat și căzut, tocmai de aceea se numește creație nouă și plăsmuire nouă"], *Contra lui Akindin*, V, 23, *Coisl.* 98, fol. 138.

[41] *Tr.*, I, *3*, § 15.

[42] *Tr.*, II, *3*, § 48; dascălul isihast preia, în legătură cu mintea, imaginea platonică a călărețului care poate avea o viață independentă și superioară celei a calului pe care-l călărește (*Om.* 53, ed. OIKONOMOS, p. 175).

„Văzându-se pe sine, se vede altul; nu contemplă doar altceva, nici doar propriul său chip, ci strălucirea întipărită pe propriul său chip de harul lui Dumnezeu; această strălucire sporește puterea pe care o are mintea de a se depăși pe sine și împlinește unirea cu Cel mai Bun, Care e mai presus de orice înțelegere."[43] Și, pe de altă parte, așa cum am subliniat mai sus, mintea nu este singura care primește harul, ci omul în întregime se bucură de acesta, „toate facultățile și puterile sufletului și ale trupului"[44]. Omul ajunge atunci la ceea ce Sfântul Grigorie numește „stare dumnezeiască" (ἕξις θεία), rezultat al sinergiei (συνεργία) dintre har și efortul omenesc, care se manifestă în „ascultarea poruncilor": „Când vei avea în suflet starea dumnezeiască, atunci Îl vei avea cu adevărat pe Dumnezeu înlăuntrul tău; iar adevărata stare dumnezeiască este iubirea față de Dumnezeu, și aceasta nu se dobândește decât prin sfânta practicare a dumnezeieștilor porunci."[45]

Această „stare dumnezeiască" de care vorbește dascălul isihast este așadar un progres continuu, din moment ce presupune, în veacul de acum, colaborarea omenească, prin care omul nu poate ajunge niciodată la desăvârșita asemănare cu „omul nou" apărut în noi prin harul botezului. Necesitatea „faptelor" este subliniată în permanență de Palama, în toate scrierile sale. Totuși, această „practicare a poruncilor" nu apare la el chiar ca o condiție a harului, cât mai degrabă o colaborare necesară și liberă a omului cu lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu: odată primit harul botezului, acesta, pentru a fi lucrător, trebuie să devină o realitate vie și doar voința omenească îi poate conferi această calitate. Astfel, Palama, înscriindu-se în linia marii tradiții patristice, respinge tentația messaliană și pelaghiană de a considera dumnezeirea ca fiind cu putință de atins doar prin efortul uman, anume printr-o tehnică de rugăciune independentă de „fapte". Unirea cu Dumnezeu, scrie Palama, „nu este rodul unei cauze sau al unei analogii, căci acestea depind de

---

[43] *Tr.*, II, *3*, § 11.
[44] *Tr.*, III, *3*, § 12.
[45] *Tr.*, II, *3*, § 77.

activitatea minții, ci ea se produce prin lepădare de toate, fără a fi ea însăși lepădarea. Căci dacă ar fi doar lepădare, ar depinde de noi, or, aceasta este învățătura messalienilor“[46]. Astfel, „noi nu putem vorbi deschis de credința și de alipirea noastră la Hristos independent de puterea și de sprijinul acordate; iar Domnul nostru Iisus Hristos, la rândul Său, nu va vorbi deschis în favoarea noastră în veacul ce va să fie... fără să fi aflat în purtarea noastră prilejul pentru această favoare“[47], căci „Dumnezeu ne-a creat liberi“[48]. Nu s-ar putea exprima mai limpede decât atât învățătura Părinților greci despre sinergism, combinând necesitatea absolută a harului cu deplina responsabilitate umană pentru mântuire. Botezul este un „zălog“ (ἀρραβών) pe care îl primim pentru a-l face să dea roade.[49]

DIVERSITATEA HARISMELOR

La teologii apuseni, dependenți toți, mai mult sau mai puțin, de scrierile augustiniene împotriva lui Pelagiu cu privire la botezul pruncilor, doctrina harului are cel mai adesea un caracter soteriologic. Omul are nevoie de har, căci nu se poate mântui singur... Tradiția Părinților greci, stăruind asupra scopului ultim propus creștinului – îndumnezeirea – nu putea evita să aprofundeze sensul pasajelor pauline despre diversitatea harismelor, menținând evident unitatea lor soteriologică. Palama, în măsura în care pune harul în relație cu efortul liber al omului către Dumnezeu, recunoaște și el că acest efort nu poate fi niciodată potrivit cu totalitatea darurilor pe care le presupune viața dumnezeiască devenită accesibilă în Hristos. „Ceea ce primim, scrie el, este întotdeauna doar o parte din ceea ce ne este dat: cel care primește energia divină

---

[46] *Tr.*, I, *3*, § 17.

[47] *Om.* 25, col. 321D.

[48] Αὐτεξούσιοι ἡμεῖς παρὰ θεοῦ γεγονότες , *Om.* 29, col. 369C; cf. *Om.* 63, ed. OIKONOMOS, p. 280; *Om.* 47, *ibid.*, p. 60.

[49] *Om.* 54, ed. OIKONOMOS, p. 190.

nu o poate cuprinde pe toată."[50] Epifania dumnezeiască în Iisus Hristos este așadar limitată de incapacitatea omenească de a o primi[51], dar și de varietatea infinită a căilor personale ale lui Dumnezeu. Una din caracteristicile esențiale ale gândirii lui Palama este personalismul: „Domnul, scrie el, sălășluiește în oameni în moduri diferite și variate, potrivit vredniciei și purtării celor care Îl caută: într-un anumit fel i Se arată omului practic, în alt fel celui contemplativ, într-altul celui care are vederea; fanaticii Îl primesc într-un anumit fel, cei care au devenit deja dumnezei, într-altul."[52] Comentând pasajele din *Epistola întâia către Corinteni* privind darurile Duhului, dascălul isihast scrie: „Cei care proorocesc, cei care vindecă, cei care au darul deosebirii duhurilor și, în general, toți cei care au primit pur și simplu harul Duhului dumnezeiesc, fiecare are o harismă mai mare sau mai puțin mare în propriul lor domeniu. Astfel, Pavel îi mulțumește lui Dumnezeu pentru că vorbește în limbi mai mult decât ceilalți (I Cor., XIV, 18), dar chiar și cel care are mai puțin, are totuși un dar de la Dumnezeu. Râvniți, îndeamnă același Apostol, la darurile cele mai mari (I Cor., XII, 31): sunt așadar și unele mai mici. Și într-adevăr, ...stea de stea se deosebește în strălucire (I Cor., XV, 41)..., fără ca asta să însemne că vreo stea ar fi cu totul lipsită de lumină."[53]

UNITATEA LUI DUMNEZEU

Oare această diversitate a darurilor harului rupe cumva unitatea mântuirii? Nicidecum, căci mântuirea este constituită în esență printr-o legătură refăcută cu Dumnezeul Cel viu prezent

---

[50] *Tr.*, III, *1*, § 9.

[51] Despre lumina necreată, Palama scrie: τῷ δὲ φωτὶ τούτῳ, κατὰ λόγον τῶν ἐντυγχανόντων μετρεῖ τὴν ἐπιφάνειαν [„arătarea luminii acesteia se măsoară după rațiunea/puterea celor ce o primesc"], *Contra lui Akindin*, II, 16, *Coisl.* 98, fol. 63.

[52] *Tr.*, III, *1*, § 28.

[53] *Tr.*, II, *2*, § 11.

pe deplin în fiecare harismă. Harul mântuitor nu este un obiect divizibil, ci este Hristos Însuși, Care Se dăruiește pe deplin omului. Iată un pasaj caracteristic, pe care-l cităm aici, anticipând expunerea noastră cu privire la învățătura palamită despre energiile dumnezeiești: „Fiecare om care este vrednic este părtaș în chip diferit la marele dar al Duhului; el face aceasta prin analogie cu propria sa curăție, contopindu-se în armonia acestei Frumuseți. Dar chiar și cel care nu posedă decât puțin și într-un mod obscur, în comparație cu oamenii superiori..., și acela se unește cu întreaga lumină dumnezeiască, întrucât aceasta se distribuie fără a se împărți asemenea corpurilor... Această lumină unică îi aparține cu adevărat lui Hristos Cel Unul.“[54] Ea aparține de asemenea Duhului Care, și El, apare întreg în manifestările Sale.[55] Unicitatea mântuirii și diversitatea harismelor sunt astfel păstrate într-o concepție subiectivă a Mântuirii.

COMUNIUNEA CU NECREATUL

Așadar, omul care a primit la botez „pârga“ Împărăției lui Dumnezeu nu primește doar o îndreptare extrinsecă, ci este altoit pe o realitate nouă: viața dumnezeiască și veșnică a lui Hristos. Caracterul necreat al acestei vieți noi i se pare cu atât mai evident lui Palama cu cât toți Părinții veacurilor al IV-lea și al V-lea au afirmat, cu prilejul controverselor hristologice, ca argument

---

[54] Διαφόρως μὲν οὖν τῶν ἠξιωμένων ἕκαστος μετέχει τῆς μεγαλοδωρεᾶς τοῦ Πνεύματος, κατὰ τὴν τῆς ἰδίας καθαρότητος ἀναλογίαν, ἐναρμονίως πρὸς ἐκεῖνο τὸ κάλλος μορφούμενος· ἀλλὰ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἀμυδρὸν ἔχων, ὡς ἐν συγκρίσει τῶν ὑπερτέρων..., διὰ τούτου πρὸς ὅλον ἑνοῦται τὸ θειότατον φῶς ἀμερίστως ἐκείνου καὶ οὐκ ὡς τὰ σώματα μεριζομένου...· μόνον γὰρ τοῦτο τοῦ μόνου Χριστοῦ , *Contra lui Akindin*, III, 6, *Coisl.* 98, fol. 74.

[55] Δι᾽ ἑκάστης τῶν ἐνεργειῶν, ὅλον πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον [„În fiecare dintre lucrări, este prezent și lucrează întreg Duhul Sfânt“], *Om.* 24, col. 313B.

esenţial împotriva arienilor şi nestorienilor, imposibilitatea de a dobândi mântuirea printr-un mijlocitor creat: dumnezeirea lui Hristos şi unirea ipostatică nu aveau, în ochii lor, un alt temei decât acest imperativ soteriologic. Originalitatea dascălului isihast constă în analiza pe care o face stării proprii omului nou, opunându-se umanismului varlaamit.

Comuniunea reală a omului cu Dumnezeu este, potrivit lui Palama, condiţia necesară a unei adevărate cunoaşteri. Am văzut mai înainte că dascălul isihast se opunea calabrezului în numele unei cunoaşteri suprafireşti accesibile doar creştinilor: această cunoaştere nu este decât un aspect al îndumnezeirii a cărei pregustare o primim încă din lumea aceasta. De la Mântuire, într-adevăr, omul nu mai este singur în faţa lui Dumnezeu, ci Dumnezeu Însuşi S-a făcut accesibil omului pentru a-l însoţi în urcuşul său către Ziditor: „Duhul Însuşi mărturiseşte împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu“ (Rom., VIII, 16) şi „L-a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte“ (Gal., IV, 6). Cunoaşterea creştină a lui Dumnezeu este aşadar esenţial diferită de cunoaşterea naturală, „prin făpturi“: aceasta vrea să spună Palama atunci când, în mai multe rânduri, opune „teologia“ (θεολογία) „vederii“ (θεοπτία) şi „contemplării“ (θεωρία): „Teologia este tot atât de diferită de vederea lui Dumnezeu în lumină, tot atât de deosebită de conversaţia intimă cu Dumnezeu, pe cât cunoaşterea este diferită de posesie; a spune ceva despre Dumnezeu nu este acelaşi lucru cu a te întâlni cu Dumnezeu.“[56] Adevărata cunoaştere se deosebeşte deci de orice asimilare exterioară a adevărului: o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu poate proveni din Scriptură[57], după cum se poate

---

[56] *Tr.*, I, *3*, § 42 (text preluat aproape textual în *Om.* 53, ed. OIKONOMOS, pp. 169–170); cf. şi *A doua scrisoare către Varlaam*, Coisl. 100, fol. 101; *Tr.*, II, 3, § 49; *Contra lui Akindin*, IV, 4, *Coisl.* 98, fol. 107.

[57] *Tr.*, II, *3*, § 18.

admite un adevăr dogmatic[58] și mărturisi dreapta credință[59], dar nici acestea nu sunt decât mijloace pentru a ajunge la cunoașterea imediată, la intimitatea cu Dumnezeu pe care ne-o prilejuiește botezul. De fapt, nici nu este vorba de o cunoaștere: „Această contemplare nu este o cunoaștere, scrie Palama; nu numai că nu trebuie considerată ca atare și nu trebuie vorbit despre ea ca despre o cunoaștere, dar nu este nici măcar cognoscibilă, dacă nu folosim acești termeni într-un mod impropriu și echivoc; sau, mai curând, dacă li se dă un sens propriu, acești termeni dobândesc o valoare transcendentă; așa că, nu numai că nu trebuie considerată ca o cunoaștere, ci, înainte de toate, ca fiind superioară oricărei cunoașteri și oricărei contemplări care ar ține de cunoaștere, căci nimic nu depășește sălășluirea și arătarea lui Dumnezeu în noi, nimic nu i se aseamănă, nici măcar nu se apropie."[60] „O astfel de unire, scrie el în altă parte, este mai presus de orice cunoaștere, deși prin metaforă o numim cunoaștere"[61]; și tot „prin metaforă" sau „prin omonimie" anumiți Părinți i-au aplicat termenul de „înțelegere"[62]. Cu atât mai puțin e vorba de o „senzație"[63]. Doar trăirea este în măsură să-i dezvăluie adevărata natură.[64]

Se recunosc aici cu ușurință elementele contemplării care, de la Sfântul Grigorie de Nyssa și Dionisie, au fost adoptate de toți misticii Răsăritului creștin. La Palama însă această contemplare este înțeleasă într-un mod mai explicit hristocentric și exprimată cu o mai mare grijă pentru fidelitatea față de Scriptură. Și aici, dascălul isihast face un nou pas în teologia creștină pentru a depăși platonismul din interior. Acest pas este deosebit de sensibil atunci când Grigorie vorbește despre *apatheia* mistică.

---

[58] *Tr.*, I, *3*, § 48.

[59] *Tr.*, II, *3*, § 40.

[60] *Tr.*, II, *3*, § 17.

[61] *Ibid.*, § 33.

[62] *Tr.*, II, *3*, §§ 39, 47; I, *3*, § 18; III, *2*, § 14.

[63] *Tr.*, I, *3*, §§ 18, 24, 27; II, *3*, §§ 24-25; III, *1*, §§ 11, 36.

[64] *Tr.*, III, *1*, § 32; III, *3*, § 3; I, *3*, § 34.

LEPĂDAREA. ADEVĂRATUL SĂU SENS

Unirea cu Dumnezeu presupune lepădarea – şi se pot găsi la Palama numeroase citate din Dionisie în legătură cu aceasta –, dar această lepădare nu este un scop în sine: „Sfinţii resping greşeala celor care cred... că după lepădarea de toate nu mai rămâne decât deplina nelucrare, şi nu o nelucrare mai presus de orice lucrare."[65] Spiritualitatea creştină nu conduce la *nirvana*, ci la o stare în care persoana, unită cu Dumnezeu, este restatornicită în ansamblul facultăţilor sale. Răspunzându-i lui Varlaam, care nega experienţele mistice pozitive ale monahilor sub pretext că „partea pătimaşă (τὸ παθητικόν) a sufletului" trebuia „să moară", Palama scrie: „Învăţătura pe care am primit-o noi, filosofule, ne spune că nepătimirea nu constă în a face să moară partea pătimaşă, ci a o duce de la rău la bine, a o călăuzi, în însăşi constituţia sa, către cele dumnezeieşti... Pentru noi, omul nepătimitor este cel care nu mai are niciun obicei rău şi care este bogat în obiceiuri bune, cel care se califică prin virtuţile sale, aşa cum cei pătimaşi o fac prin plăcerile lor vinovate, cel care şi-a supus pofta irascibilă şi pe cea concupiscibilă – care alcătuiesc partea pătimaşă a sufletului – facultăţilor de cunoaştere, de judecată şi de raţionament... Căci reaua folosinţă a puterilor sufletului este cea care dă naştere patimilor ticăloase..., dar dacă ne slujim de ele cum se cuvine, vom culege ca roadă cunoaşterea lui Dumnezeu prin cunoaşterea făpturilor, întrucât vom fi desluşit înţelesul duhovnicesc al făpturilor şi vom lucra virtuţile corespunzătoare cu ajutorul părţii pătimaşe a sufletului, care va lucra potrivit scopului pe care i l-a dat Dumnezeu când l-a zidit."[66] „Este evident, continuă Palama, că am primit porunca de a ne răstigni trupul împreună cu patimile şi cu poftele (Gal., V, 24)", dar „n-am primit-o ca să ne omorâm noi înşine, omorând orice lucrare a trupului şi orice putere a sufletului, ci ca să alungăm orice dorinţă şi orice faptă rea... mergând

[65] *Tr.*, I, *3*, § 19.

[66] *Tr.*, II, *2*, § 19; cf. §§ 22, 23.

mereu înainte, cu bărbăție, cum a făcut Lot când a ieșit din Sodoma... Oamenii nepătimași au partea pătimașă a sufletului lor mereu vie și lucrătoare spre bine și nu o fac să moară“[67].

Aceste pasaje sunt de ajuns pentru a îndepărta orice acuză de „chietism“ adusă dascălului isihast! Printre argumentele găsite de Palama pentru a respinge predilecția lui Varlaam pentru filosofii profani figurează într-adevăr eficacitatea misionară pe care Duhul o conferă celor care-L primesc. „Înțelepciunea apostolică a micului grup de oameni care o poseda a purtat în scurt timp întreaga lume până la cer, prinzând-o în legăturile Evangheliei, în timp ce astăzi, toți înțelepții la un loc, oricâtă râvnă și perseverență ar avea, nu ar putea scoate nici măcar o părticică din lume din prăpastia nelegiuirii.“[68] Pe de altă parte, unirea dumnezeiască, diferită în esență de „cunoașterea ființelor“, nu se opune acesteia, ci îi conferă o nouă valoare: „Contemplarea duhovnicească... este și o cunoaștere adevărată și autentică a ființelor... și doar ea poate discerne ceea ce este cu adevărat bun și folositor de ceea ce nu este.“[69] Aspirația la îndumnezeire nu constituie nicidecum, pentru dascălul isihast, o respingere a lumii, ci o detașare care să îngăduie creștinului să o înțeleagă mai bine pentru a o câștiga la Legea lui Hristos.

CREDINȚA

Diferită de orice cunoaștere și de orice înțelegere naturală, unirea divină corespunde, potrivit lui Palama, noțiunii pauline de „credință“, „Credința, scrie Palama, este superioară oricărei demonstrații și este asemenea principiului nedemonstrat al sfintei demonstrații“[70]. Tot prin credință, apostolii au perceput dumnezeirea lui

---

[67] *Ibid.*, § 23; cf. III, *1*, § 36; III, *3*, § 12 etc.

[68] *Tr.*, II, *1*, § 7.

[69] *Tr.*, I, *3*, § 42; cf. *Tr.*, II, *1*, § 8; II, *3*, §§ 17, 72.

[70] Πάσης ἀποδείξεως κρείττων καὶ οἷον ἀρχή τις ἀναπόδεικτος ἱερὰς ἀποδείξεως ἡ πίστις ἐστί, *Contra lui Akindin*, VI, 1, *Coisl.* 98, fol. 149ᵛ.

Hristos pe Muntele Tabor[71]. În ampla expunere închinată credinței în *Triade*, unde vedem caracterul profund biblic al gândirii sale[72], Palama identifică și mai limpede „viziunea" cu credința: „Sfânta noastră credință, scrie el, este... o viziune a inimii noastre care depășește orice senzație și orice înțelegere, căci transcende toate facultățile intelectuale ale sufletului nostru... Într-adevăr, cum vedem oare prin ea ceea ce ne este făgăduit pentru acel veac fără sfârșit care va să vie? Prin simțuri? Dar credința este încredințarea celor nădăjduite; de aceea a adăugat Apostolul: dovedirea lucrurilor celor nevăzute (Evr. XI, 1). Nu este oare vreo facultate intelectuală pentru a vedea cele nădăjduite? Dar cum să fie, din moment ce acestea la inima omului nu s-au suit (I Cor., II, 9)?" „Să ne oprim tot asupra credinței, continuă el, asupra dumnezeieștii și fericitei contemplări pe care ea ne-o dăruiește: credința, stâlp al puterii evanghelice, viață a Apostolilor, îndreptare a lui Avraam, credința, unde începe astăzi și unde ajunge toată dreptatea și prin care cel drept va trăi (Rom., I, 17)... credința, care izbăvește întotdeauna neamul nostru de orice greșeală, care ne întărește în adevăr și adevărul în noi, acest adevăr de care niciodată nimeni nu ne va îndepărta... Ce este această credință? Este o facultate firească sau suprafirească? Suprafirească, fără îndoială. Iată de ce nimeni nu poate merge la Tatăl, decât numai prin Fiul (Matei, XI, 27; Ioan, VI, 44, 65) care ne-a așezat mai presus de noi înșine, care ne-a dăruit simplitatea îndumnezeitoare și ne-a făcut să revenim la unitatea cu Tatăl."

Cunoașterea devenită accesibilă în Iisus Hristos este, așadar, o realitate unică. „Orice nume i s-ar da – unire, vedere, simțire, cunoaștere, înțelegere, iluminare –, acesta nu i se aplică ei propriu-zis, sau îi aparține doar ei."[73] Termenul biblic de „credință" este astfel singurul pe care dascălul isihast se încumetă să i-l aplice fără rezerve. A recurs de asemenea, pentru a o descrie, la conceptele pe care Scriptura și Părinții răsăriteni le popularizaseră înaintea lui: „vederea

---

[71] *Contra lui Akindin*, V, 9, *Coisl.* 98, fol. 123v.

[72] *Tr.*,11, *3*, §§ 40–43.

[73] *Tr.*, II, *3*, § 33.

inimii“[74], cea a „ochiului dumnezeiesc“[75], învățătura despre cei „doi ochi ai sufletului“[76] sau cea despre „simțirea dumnezeiască“[77]. Pentru dascălul isihast, acestea sunt feluri diferite de a exprima o realitate unică: facultatea suprafirească pe care o au toți creștinii de a-L cunoaște pe Dumnezeu și pe care sfinții și-o dezvoltă prin rugăciune și „ascultarea poruncilor“. Accentul original al lui Palama constă în respingerea constantă a oricărei interpretări spiritualizante sau dualiste a învățăturii despre „simțurile duhovnicești“: pentru întreaga tradiție evagriană, aceste simțuri constituie în esență o facultate a minții, opusă trupului. Or, așa cum am văzut în capitolul precedent, Palama preia esențialul antropologiei sale de la Pseudo-Macarie și consideră omul ca un întreg viu și indivizibil: harul suprafiresc este acordat omului în întregul său, nu doar minții. Dacă, așa cum am văzut, „simțurile duhovnicești“ nu sunt nici „senzație“, nici „înțelegere“, ele presupun o stare activă a omului și sunt opusul unei „nepătimiri“ negative. Or, omul posedă minte și simțuri care, preschimbate de har, participă și ele la acest act suprem pentru care omul a fost creat și care este unirea cu Dumnezeu.

„INTELIGIBILUL“ ȘI „DUHOVNICESCUL“

În ceea ce privește mintea, este de la sine înțeles că propria sa caracteristică este de a se „uni cu mintea dintâi“ și că, în omul născut din nou, ea revine la menirea pe care Dumnezeu i-a hărăzit-o.[78] Dar îndumnezeirea creștinului nu constă numai în mântuirea minții. A fost într-adevăr una din ispitele tuturor autorilor creștini neoplatonizanți, de a confunda *nous*-ul (νοῦς) platonic cu *pneuma* (πνεῦμα) neotestamentară, paulină și ioanică, ce nu se opune materiei (ὕλη),

---

[74] *Ibid.*, § 40.

[75] *Ibid.*, 2, § 23.

[76] *Ibid.*, 3, § 15.

[77] *Tr.*, I, 3, § 20.

[78] *Om.* 3, col. 40B.

ci „trupului“ (σάρξ), și anume creației căzute în ansamblu. Unul dintre marile merite ale lui Palama este de a fi stabilit cu claritate perspectiva și chiar terminologia biblică într-un domeniu în care dualismul platonic provocase, de la Origen încoace, multe neînțelegeri; πνεῦμα și πνευματικός sunt pentru el termeni care desemnează nu imaterialul, ci suprafirescul și revelatul, în timp ce νοῦς și νοερός (sau νοητός) desemnează facultățile înțelegătoare ale omului firesc. Astfel, vorbind despre viziunea Sfântului Ștefan – imagine pe care Sfântul Grigorie de Nyssa a introdus-o în literatura mistică creștină –, Palama întreabă: „În ce mod a avut Protomartirul această viziune, dacă nu vedea nici în mod inteligibil, nici sensibil, nici prin negație, dacă nu concepea cele dumnezeiești nici prin deducție, nici prin analogie? Aș cuteza să-ți spun: duhovnicește (πνευματικῶς), așa cum am spus despre cei care văd lumina curată, prin revelație.“[79] „Duhul“ și nu mintea constituie singurul mijloc de a-L vedea pe Dumnezeu: „Pe Dumnezeu, nimeni, nici om, nici înger, nu L-a văzut vreodată (Ioan, I, 18) și nu-L va vedea niciodată, scrie el în alt loc, pentru că nu vede decât prin simțuri sau prin minte, ca înger sau ca om; dimpotrivă, cel care a devenit Duh și care vede în Duh cum să nu contemple ceea ce este asemenea modului său de contemplare?“[80] Iată încă un pasaj la fel de clar: „Capacitățile senzitive și înțelegătoare constituie modalități de cunoaștere a ființelor; ele sunt limitate de ființe și manifestă Dumnezeirea pornind de la aceste ființe. Dar cei care nu posedă numai capacități de simțire și de înțelegere, ci au dobândit și harul duhovnicesc și suprafiresc, nu vor fi limitați de ființe în cunoașterea lor, ci vor cunoaște și duhovnicește, mai presus de simțuri și de înțelegere, că Duh este Dumnezeu, căci ei devin în întregime Dumnezeu și cunosc pe Dumnezeu în Dumnezeu.“[81] Astfel, venirea harului presupune o transformare a ființei umane, împărtășirea cu viața dumnezeiască,

---

[79] *Tr.*, I, *3*, § 30.

[80] *Tr.*, II, *3*, § 31; text preluat în *Contra lui Akindin*, IV, 6, *Coisl.* 98, fol. 101v.

[81] *Ibid.*, § 68; „În ce mod cel care a primit harul vede acest har care izvorăște de sus?... Cum vede ochiul... energia necreată? Prin facultatea care-i permite

îndumnezeirea sa: suprafirescul nu este doar obiect al viziunii, ci este și modalitatea acesteia. „Lumina duhovnicească, scrie Palama, nu este doar obiectul viziunii, ci este și capacitatea de a vedea, nu este nici senzație, nici înțelegere, ci putere duhovnicească, distinctă, în transcendența sa, de toate facultățile cognitive create."[82]

TRANSFORMAREA CAPACITĂȚILOR SENZITIVE

În acest sens, termenul πνεῦμα nu este deci legat de imaterialitate, ci de îndumnezeirea suprafirească: el se opune atât minții, cât și materiei, ambele create. În schimb, în măsura în care harul este acordat atât minții, cât și trupului, viziunea duhovnicească va fi atât intelectuală, cât și trupească, în măsura în care inteligența și trupul vor fi transformate de către Duhul. „Cu adevărat, omul în întregime se împărtășește cu lumina dumnezeiască. Cel care a primit energia dumnezeiască... este în întregime asemenea unei lumini."[83] Dar această totalitate a alcătuirii umane cuprinde și trupul, și simțurile. De aici rezultă această minune uimitoare, a cărei manifestare ne-o descrie Scriptura în Schimbarea la Față a lui Hristos: vederea unei lumini necreate de către ochi creați. „Această lumină, scrie Palama, nu este o lumină sensibilă, deși Apostolii au fost considerați vrednici să o perceapă cu ochii lor"; și adaugă următoarea rezervă: „Mulțumită altei puteri, care nu era cea a simțurilor."[84] Această viziune a avut loc, spune Sfântul Grigorie citându-l pe Sfântul Maxim, „printr-o transformare a activității simțurilor lor, produsă în ei de Duhul"[85]. Se vede aici ceea ce deosebește gândirea palamită de messalianism: dascălul isihast nu

---

Celui Nevăzut să fie văzut (ᾧ ἐθεάθη ὁ ἀθέατος)", *Contra lui Akindin*, IV, 15, *Coisl.* 98, fol. 108.

[82] *Tr.* III, *2*, § 14; cf. *Contra lui Akindin*, VIII, 10, *Coisl.* 98, fol. 189v–190.

[83] *Om.* 53, ed. Oikonomos, p. 177; cf. *Om.* 34, col. 432C.

[84] *Tr.*, I, *3*, § 28.

[85] *Tr.*, II, *3*, § 22; Sf. Maxim, *Ambigua*, PG, XCI, col. 1125D–1128A; cf. *Tr.*, II, *3*, § 25.

afirma că poate exista „o vedere a lui Dumnezeu cu ochi trupești", în măsura în care aceștia sunt limitați de capacitățile lor firești; cu toate acestea, el refuza să opună messalianismului dualismul antropologic al platonicienilor și să restrângă lucrarea harului doar la inteligență. Oare, în ziua cea din urmă, trupul nu va învia? De ce să i se refuze în lumea aceasta participarea la viziune[86]?

La urma urmei, Palama apără întotdeauna realitatea Întrupării, iar concepția sa despre îndumnezeire se identifică cu doctrina Bisericii, Trup al lui Hristos. Pentru a-L vedea pe Dumnezeu, facultățile create – fizice sau intelectuale – sunt insuficiente; pentru a ajunge la El, avem nevoie de calitățile Sale, de viața Sa, de „energia" Sa. Or, Fiul lui Dumnezeu a venit să unească chiar energia dumnezeiască, în Persoana Sa, cu energia umană, pentru a-i permite omului să se întoarcă la Tatăl. Iată de ce, așa cum vom vedea în capitolul următor, hotărârile dogmatice de la 1351 sunt prezentate ca „o dezvoltare" a definițiilor Sinodului al VI-lea Ecumenic privind cele două energii sau voințe ale lui Hristos: hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul dă într-adevăr un temei patristic solid gândirii lui Palama.

LUMINA: MIJLOC ȘI OBIECT AL VIZIUNII

Așa cum am remarcat în mai multe texte, învățătura palamită despre cunoașterea lui Dumnezeu presupune îndumnezeirea omului, acordată încă din ziua botezului, ca pârgă (ἀρραβών), și realizată mai desăvârșit în viața duhovnicească. Pentru a-L vedea pe Dumnezeu, trebuie să dobândim „un ochi dumnezeiesc" și să-L

---

[86] Ὤφθη μὲν ἐσθ' ὅτε καὶ ὀφθαλμοῖς σώματος ἐκεῖνο τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχὶ τῇ κτιστῇ καὶ κατ' αὐτοὺς αἰσθητικῇ δυνάμει. μετασκευασθεῖσι γὰρ ἀπὸ Πνεύματος ὤπται· τοῦτο γὰρ αὐτὸ τὸ σῶμα κἂν τῷ μέλλοντι αἰῶνι συνδιαιωνίσει..., ἀλλὰ πνευματικὸν γεγονός [„Acea lumină este văzută și cu ochii trupului, dar nu prin puterea lor creată și sensibilă, ci sunt transfigurați de Duhul să o vadă; căci acest trup va fi împreună (cu sufletul) și în veacul viitor..., dar făcut duhovnicesc"], *Contra lui Akindin*, III, 2, *Coisl.* 98, fol. 71.

lăsăm pe Dumnezeu să Se privească pe Sine în noi. Palama îl citează iarăși pe Sfântul Maxim: „Sufletul devine Dumnezeu, fiind părtaș la harul dumnezeiesc, după ce-și va fi oprit el însuși orice lucrare a minții și a simțurilor, precum și energiile naturale ale trupului, căci trupul este îndumnezeit în același timp cu el... Atunci numai Dumnezeu Se arată în suflet și în trup..." comentând astfel: „Dumnezeu este nevăzut făpturilor, dar nu este nevăzut Sieși" și El va fi Acela „Care va privi nu numai prin sufletul care este în noi, ci și prin trupul nostru"[87]. Vorbind despre facultatea suprafirească pe care ne-o conferă prezența Duhului pentru a-L vedea pe Dumnezeu, Palama continuă: „Întrucât această facultate nu are alt mod de a acționa, după ce a părăsit toate celelalte ființe, devine ea însăși în întregime lumină și se face asemenea cu ceea ce vede; ea se unește cu acesta fără amestecare, fiind lumină. Dacă el se privește pe sine, vede lumina; dacă privește obiectul vederii sale, tot lumină este, iar dacă privește mijlocul de care se folosește pentru a vedea, este iarăși lumină; aici se află unirea: ca totul să fie una, astfel ca acela care vede să nu poată deosebi nici mijlocul, nici scopul, nici esența, ci să aibă doar conștiința de a fi lumină și de a vedea o lumină deosebită de toată făptura."[88] Sfinții sunt astfel „schimbați prin puterea Duhului; ei primesc o putere pe care nu o aveau mai înainte, devin Duh și văd în Duhul"[89]. Se vede limpede că ideea biblică potrivit căreia nașterea din nou de la botez dă omului puterea de „a fi Duh" (Ioan, III, 6) corespunde aici întocmai imaginii – tot biblică și ea, dar mai răspândită în vocabularul mistic de tradiție neoplatonică – a viziunii luminoase. Pentru Palama, aceste terminologii se referă la una și aceeași realitate: cea a unirii divino-umane devenită accesibilă în Hristos. Pentru a descrie starea omului îndumnezeit, el îl urmează

---

[87] *Tr.*, I, *3*, § 37; SF. MAXIM, *Cap. gnost.*, II, 88, PG, XC, 1168A.

[88] *Tr.*, II, *3*, § 36; un pasaj foarte asemănător se regăsește în *Alte capete*, *Reg. Svec. gr.* 43, fol. 168ᵛ.

[89] Μετασκευασθέντες τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος καὶ δύναμιν σχόντες ἥν οὐ πρότερον εἶχον καὶ Πνεῦμα γεγονότες καὶ ἐν Πνεύματι ὁρῶντες, *Contra lui Akindin*, IV, 16, *Coisl.* 98, fol. 109; cf. *Cap.fiz.* 75, col. 1173BC; *Epistolă către Arsenie*, *Coisl.* 99, fol. 122ᵛ.

pe Sf. Maxim și se referă la experiența mistică a Apostolului Pavel (II Cor., XII, 2 ss): „Marele Pavel, scrie el, în timpul acelei răpiri minunate, mărturisește a nu ști ceea ce era. De văzut, se vedea, desigur. Cum?... Prin Duhul Care săvârșise răpirea. Dar el însuși ce era? Era neîndoielnic acel ceva prin care se unise, prin care se cunoștea pe sine și prin care părăsise orice lucru... Pavel era deci Lumină și Duh.“[90] Și totuși, această viziune și această îndumnezeire nu reprezintă nicidecum un mod de a-L „poseda“ pe Dumnezeu, de a-L înțelege, de a-L supune legilor făpturilor create: chiar manifestându-Se, El rămâne în taina Sa. După ce vorbește despre viziunea lui Moise, Palama se întreabă: „Oare atunci nu se va mai putea spune că dumnezeiescul se află în taină? De ce nu? Într-adevăr, nu iese din taină, ci o împărtășește celorlalți, ascunzându-i sub întunericul dumnezeiesc.“[91] „Iată tot ce poate fi mai dumnezeiesc și mai extraordinar, exclamă el în alt loc: dacă sfinții posedă înțelegerea lui Dumnezeu, o posedă într-un mod de neînțeles.“[92]

Dascălul isihast vrea astfel să păstreze caracterul suprafiresc al harului îndumnezeitor, viața dumnezeiască însăși, infinită și necreată, care ni se arată și *devine realmente a noastră.* Această taină dumnezeiască, în care Dumnezeu ne face să pătrundem, această unire pe care ne-o face accesibilă, este Taina Bisericii, Trup al lui Hristos. Nu există un alt mijloc de a-L „cunoaște pe Dumnezeu în Dumnezeu“ decât de a te altoi, prin nașterea din nou a botezului, pe Trupul Cuvântului întrupat. Într-adevăr, sfinții sunt „cei care s-au născut din Dumnezeu prin Cuvântul după har, în Duhul (ἐκ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Λόγου κατὰ χάριν ἐν Πνεύματι) și care păstrează asemănarea cu Dumnezeu, Tatăl lor“. Aceia sunt cu adevărat „Dumnezeu“, „întrucât, în orice naștere, ceea ce este născut este identic cu Tatăl (ταὐτὸν τῷ γεννῶντι): ceea ce s-a născut din trup este trup. Iar ceea ce s-a născut din Duhul este Duh“ (Ioan, III, 6)[93].

---

[90] *Tr.*, II, *3*, § 37.

[91] *Ibid.*, § 56; cf. § 66.

[92] *Tr.*, I, *3*, § 17; cf. *Om.* 14, col. 168B.

[93] *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 13–13ᵛ.

ÎNDUMNEZEIRE REALĂ

Această „identitate cu Tatăl" se exprimă la Palama în formule surprinzătoare, care i-au șocat pe adversarii săi. În esență, însă, concepția sa este preluată de la Sfântul Maxim: omul „devine prin participare (μεθέξει) ceea ce Arhetipul este în calitate de cauză (κατ᾽αἰτίαν sau φύσει)»[94], devine „Dumnezeu prin har" (χάριτι sau θέσει)[95]. Prin urmare, viața lui Dumnezeu devine propria sa viață, iar existența lui Dumnezeu, propria sa existență. Sfântul Maxim scrisese că „Dumnezeu și sfinții aveau una și aceeași energie"[96]; formula este frecvent preluată de Palama. „Sfinții, scrie el, primesc într-un fel preafericit strălucirea lui Dumnezeu; ei și Dumnezeul lor au aceeași strălucire, întrucât Maxim, înțelept în cele dumnezeiești, spune că Dumnezeu și sfinții au una și aceeași energie."[97] Într-adevăr, nu numai că se bucură ei înșiși de prezența lui Dumnezeu, dar această prezență se manifestă, prin ei, celorlalți. Îndumnezeirea nu este, deci, un dar individual făcut de Dumnezeu, ci constituie modul de a-L arăta pe Acesta lumii. „Sfinții sunt părtași la Dumnezeu; nu numai că sunt părtași, dar Îl și împărtășesc celorlalți... Ei nu doar trăiesc, ci dau viață, și aceasta nu ține de vreo însușire creată."[98] Tot astfel scrie și despre lumina divină, că este „un dar al îndumnezeirii... un har al Duhului Sfânt, prin care Dumnezeu strălucește prin mijlocirea sufletului și trupului celor

---

[94] *Tr.*, I, *3*, § 39; cf. SF. MAXIM, *Opusc. teol. și pot.*, PG, XCI, 33C; *Amb.*, 1084C, 1345D etc.

[95] *Tr.*, II, *3*, § 52; cf. § 68; *Tr.*, III, *1*, § 25; THEOPHANE, col. 948C etc.

[96] *Opusc. teol. și pol.*, col. 12B, 33A; *Ambigua*, 1076BC.

[97] Μακαρίως πάσχουσιν οἱ ἅγιοι τὴν τοῦ θεοῦ λαμπρότητα καὶ μία λαμπρότης ἐστὶν αὐτῶν καὶ τοῦ θεοῦ αὐτῶν, ὡς μίαν ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων ὁ... Μάξιμός φησι, *Epistola către Gavras*, *Coisl.* 99, fol. 86; cf. *ibid.*, fol. 92; cf. *Tr.*, III, *1*, § 33.

[98] Οἱ ἅγιοι μετέχουσι θεοῦ, μὴ μετέχοντες μόνον, ἀλλὰ καὶ μεταδίδοντες..., καὶ μὴ ζῶντες μόνον, ἀλλὰ καὶ ζωοποιοῦντες, ἃ κτιστῆς δυνάμεως οὐκ ἔστιν, *Despre părtășia cu Dumnezeu*, *Coisl.* 99, fol. 26.

care sunt cu adevărat vrednici de aceasta“[99]. Iată adevărata „asemănare“ cu Dumnezeu, să-L faci să Se arate prin tine şi să săvârşeşti lucrările care Îi sunt proprii. Viaţa dumnezeiască, devenită moştenirea proprie întregii lor fiinţe, nu-i părăseşte pe sfinţi în clipa morţii lor, ci continuă să se manifeste chiar şi prin trupurile lor. Acesta este şi temeiul cultului sfintelor moaşte: „Slăveşte sfintele morminte ale sfinţilor, îndeamnă Sfântul Grigorie, şi rămăşiţele lor, dacă sunt, căci harul lui Dumnezeu nu le-a părăsit, tot aşa cum Dumnezeirea nu a părăsit preaiubitul Trup al lui Hristos, la moartea Sa de viaţă dătătoare.“[100] Harul se manifestă şi în icoanele lor, ca în icoana lui Hristos.[101] Sfinţii constituie, ca să spunem aşa, materia pe care o arde focul harului: Dumnezeu are nevoie de ei pentru a Se manifesta aşa cum focul are nevoie de materie pentru a fi văzut limpede.[102] „Sufletul unit cu lumina chipului ceresc, scrie Palama citându-l pe Macarie, este iniţiat încă de acum, în ipostasul său, în cunoaşterea tainelor, în timp ce în ziua cea mare a Învierii, trupul va fi iluminat şi el de către acelaşi chip ceresc al slavei.“[103] „A spus *în ipostasul său*, comentează Palama, ca nimeni să nu creadă că această iluminare provine din cunoaştere şi din concepte.[104] Altfel spus, ipostasul omului duhovnicesc este alcătuit din trei părţi: harul Duhului ceresc, sufletul raţional şi trupul pământesc.“[105] Termenul *ipostas* este evident folosit aici într-un sens larg, pentru a desemna existenţa însăşi a omului în care pătrunde harul. Am văzut că Palama respingea orice idee de îndumnezeire „φύσει“ [după fiinţă] care ne-ar face deofiinţă cu Dumnezeu: el vrea să spună doar că

---

[99] Δῶρον θεώσεως,... Πνεύματος ἁγίου χάρις, δι᾽ ἧς μόνος ὁ θεὸς διά τε τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος τῶν ὡς ἀληθῶς ἠξιωμένων φαίνεται, *Contra lui Akindin*, IV, 22, *Coisl.* 98, fol. 113.

[100] *Decalog*, col. 1093A.

[101] *Ibid.*, col. 1092; *Om.* 25, col. 325A.

[102] *Tr.*, I, *3*, § 8; III, *1*, § 20.

[103] MACARIE (parafrază la Simeon Metafrastul), *De libertate mentis*, 24, PG, XXXIV, 957B.

[104] Cf. MACARIE-SIMEON, *ibid.*, 23.

[105] *Tr.*, I, *3*, § 43.

harul devine bunul permanent al celui îndumnezeit care, așa cum am văzut, Îl contemplă pe Dumnezeu înlăuntrul său. Astfel, Sfântul Grigorie se îndepărtează încă o dată de dualismul messalian, opunând puterea lui Hristos, care poate deveni intrinsecă omului, puterii demonului, care nu se poate atașa definitiv de făptură.[106]

„NECREAȚI PRIN HAR"

Puterea miraculoasă a sfinților – care este potențial proprie tuturor celor botezați – este o putere necreată, altfel ar înceta să mai fie dumnezeiască și ar deveni o simplă manifestare naturală: „Tot ceea ce se revarsă din Duhul, către cei care au fost botezați în El după Evanghelia harului și au devenit oameni duhovnicești, rămâne legat de Izvor, din care provine și în care rămâne, în existența sa actuală și anterioară."[107] Harul dumnezeiesc nu este deosebit de Dumnezeu, ci este viața dumnezeiască dăruită omului: acesta este temeiul învățăturii palamite despre caracterul „de nedespărțit" al ființei și energiilor. Așadar, în Iisus Hristos omul primește o viață necreată: „Pe cei care participă la energii și lucrează în comuniune cu ele, Dumnezeu îi face dumnezei, fără început și fără sfârșit, prin har."[108] Ideea că omul îndumnezeit devine „necreat prin har" revine foarte des sub pana Sfântului Grigorie[109], constituind chiar una din dovezile esențiale ale caracterului necreat al energiilor: „Darurile care ne fac să fim un singur

---

[106] *Tr.*, I, *2*, § 1; I, *3*, § 2; II, *3*, s 13.

[107] Πᾶν γὰρ τὸ ἐκχεόμενον ἀπὸ τοῦ Πνεύματος πρὸς τοὺς ἐν αὐτῳ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος, βαπτιζομένους καὶ πνευματικοὺς ἐκτελουμένους, ἤρτηται, δήπου τῆς πηγής, ἐξ αὐτῆς τε ἐστι καὶ ἐν αὐτῇ ὄν τε καὶ προόν, *Epistola către Atanasie al Cyzicului*, *Coisl.* 98, fol. 12.

[108] Τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καὶ ἐνεργούντας τῇ μετουσία κατ' αὐτάς, θεοὺς ἀπεργαζόμενον κατὰ χάριν, ἀνάρχους καὶ ἀτελευτήτους, *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 13.

[109] *A treia scrisoare către Akindin*, ed. MEYENDORFF, p. 579; *Contra lui Akindin*, I, 7, *Coisl.* 98, fol. 37v; III, 4, fol. 72 etc.

trup – Trupul lui Hristos – şi un singur Duh cu Domnul (cf. I Cor., VI, 15–17) nu sunt create."[110] În Hristos şi în cei botezaţi, este un singur Duh indivizibil, în Care orice distincţie între creat şi necreat este inadmisibilă.

„CONCORPORALITATE"

Aceste formule teologice ale lui Palama nu sunt în fond decât o expresie a misticii hristocentrice şi sacramentale care, aşa cum am văzut, era principala justificare a spiritualităţii isihaste. Astfel, într-o omilie *Despre Taine*, în care se referă îndeosebi la Euharistie, arhiepiscopul Tesalonicului dezvoltă ideea paulină şi patristică a *concorporalităţii* (σύσσωμοι) creştinilor la Hristos. Şi o face într-un limbaj în care transpare nu numai profunda sa familiaritate cu scrierile neotestamentare, ci şi o autentică emoţie mistică. Chemându-şi păstoriţii la împărtăşanie, le aminteşte că ei trebuie „să fie cu Hristos nu numai un Duh, ci şi un Trup", că sunt „carne din carnea Sa şi oase din oasele Sale", şi că astfel este „unirea pe care ne-a dăruit-o prin mijlocirea acestei Pâini". „Hristos, continuă el, a devenit fratele nostru, împărtăşind trupul şi sângele nostru, şi astfel făcându-ni-Se părtaş... Ne-a legat şi ne-a potrivit cu Sine, aşa cum face mirele cu mireasa, devenind un singur trup cu noi, prin împărtăşirea cu acest Sânge; a devenit de asemenea tatăl nostru, prin dumnezeiescul botez[111] care ne con-formează

---

[110] Οὐδ' εἰς ἓν σῶμα, και Χριστοῦ σῶμα, οὐδ' εἰς ἓν Πνεῦμα μετὰ τοῦ Κυρίου δωρεαὶ κτισταί, *Contra lui Akindin*, V, 24, *Coisl.* 98, fol. 142.

[111] Ideea „paternităţii" lui Hristos faţă de creştini este destul de neobişnuită în literatura patristică; una dintre concepţiile centrale ale mântuirii în Noul Testament este într-adevăr înfierea noastră de către Dumnezeu Tatăl. Hristos poate fi văzut totuşi ca Tatăl noului neam provenit din botez în legătură cu doctrina paulină a celor doi Adam (cf. şi I *Ioan*, II, 29: „Oricine face dreptate este născut din El"): este evident că în sensul acesta îl foloseşte Palama aici, urmând lui Pseudo-Macarie, din moment ce, fiind „Tatăl" nostru, Hristos rămâne şi „Fratele" nostru (*Om.* 1, col. 9A; *Om.* 3, col. 33D; *Om.* 10, col. 121D; *Om.* 47, ed.

cu El și ne hrănește la propriul Său sân, așa cum o mamă plină de duioșie o face cu pruncii săi... Veniți, spune (Hristos), mâncați Trupul Meu, beți Sângele Meu... pentru ca nu numai să fiți după chipul lui Dumnezeu, ci să deveniți dumnezei și împărați veșnici și cerești, îmbrăcându-vă în Mine, Împăratul și Dumnezeul."[112]

PARTICIPARE LA NATURA DUMNEZEIASCĂ

Devenind „veșnici" și „necreați", creștinii nu sunt așa prin ei înșiși, ci viața dumnezeiască, pe care o posedă doar prin har, este cea care le conferă aceste caracteristici. Se vede limpede aici că termenul „necreat" desemnează, de fapt, întregul domeniu al „suprafirescului": a fi „necreat" nu înseamnă a înceta să fii creatură, ci a ajunge într-o situație diferită, a dobândi în mod gratuit o stare fundamental străină firii, iar această stare este viața dumnezeiască. Acest lucru îl susține Palama de fiecare dată când vorbește despre dumnezeire, precizând că oamenii nu pot deveni „dumnezei" decât prin har (θέσει sau χάριτι) și nu prin fire (φύσει). Evident, nu ignora faimosul pasaj din 2 Ptr. 1, 4 – „Ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți *părtași dumnezeieștii firi*" (θείας κοινωνοὶ φύσεως) – iar adversarii săi nu pierdeau prilejul de a-i opune acest text. Dar Palama le răspundea, pe bună dreptate, că nu se pune problema de a identifica termenul φύσις, în accepțiunea sa neotestamentară, cu conceptul patristic de ουσία: Apostolul voia doar să exprime *realitatea* participării noastre la viața proprie lui Dumnezeu; vorbește și el

---

OIKONOMOS, p. 60; *Om.* 57, *ibid.*, p. 221; *Rugăciune în fața Tesalonicului*, *ibid.*, p. 309; *Tr.* II, *3*, § 18; *Decalog*, col. 1096D; *Contra lui Akindin*, II, 9, *Coisl.* 98, fol. 51 v.). Pe de altă parte, ideea paternității dumnezeiești a putut fi aplicată întregii Treimi, ca fiind creatoare a universului, (a se vedea DIONISIE, *Numele divine*, I, 4, PG, III, 592A); regăsim la Palama această concepție a lui Hristos-Tată, în calitate de Dumnezeu (*Contra lui Akindin*, V, 27, *Coisl.* 98, fol. 146–146ᵛ; *Cap. fiz.*, 132, col. 1213AC).

[112] *Om.* 56, ed. OIKONOMOS, pp. 206–208.

de făgăduințe „hărăzite"; așadar, ceea ce exprimă prin termenul fire[113] este harul sfințitor și îndumnezeitor, iar unii Părinți l-au urmat uneori în acest sens: „Teologii, scrie Palama, aveau obiceiul de a numi *fire* și *ființă* nu numai supraființimea anonimă și mai presus de orice nume, ci și puterea producătoare de ființă și toate proprietățile naturale ale lui Dumnezeu."[114] Pe de altă parte, adversarii lui Palama au citat adesea textele în care dascălul isihast vorbește despre sfinții „necreați prin har", văzând în aceasta o dovadă a heterodoxiei sale. De fapt, chiar în domeniul vocabularului, Palama nu era un inovator: el folosea formulele Sfântului Maxim despre Melchisedec, devenit „fără început", și despre Sfântul Pavel, care trăia „din viața dumnezeiască și veșnică a Cuvântului Care sălășluia în el"[115]. Citându-l pe acest mare mistic al sec. al VII-lea, Palama voia să exprime deplina realitate a mântuirii și a îndumnezeirii săvârșite în Hristos: gândirea sa nu poate fi cu adevărat înțeleasă fără o constantă referire la contextul hristologic în care se exprimă. Considerate în afara acestui context, formulările sale sunt evident inexacte și pot da naștere la neînțelegeri. Vom vedea de altfel că Palama avea să protesteze adesea împotriva felului în care-l judecau adversarii săi pornind de la unele expresii verbale, care pot fi cu ușurință greșit interpretate. Expresiile lui Palama privind caracterul „necreat" al sfinților nu figurează de altfel în hotărârile sinodale care au aprobat ansamblul doctrinei sale.

---

[113] THÉOPHANÈS, col. 933B; cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique*, pp. 65-67.

[114] Οὐ γὰρ τὴν ἀνώνυμον μόνην καὶ ὑπερώνυμον ὑπερουσιότητα ἐκείνην φύσιν καὶ οὐσίαν εἰώθασιν οἱ θεολόγοι καλεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσιοποιὸν δύναμιν καὶ τὰ φυσικῶς προσόντα τῷ θεῷ πάντα, *Contra lui Akindin*, II, 14, *Coisl.* 98, fol. 59v; cf. *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, ff. 260v-261.

[115] *Ambigua*, PG, XCI, 1144BC; cf. *Cent.*, V, 85, PG, XC, 1384D; citat de Palama în *Tr.*, III, *3*, § 8.

BISERICA

După cum am văzut, Palama justifica metoda corporală de rugăciune prin referire la mistica Trupului lui Hristos, şi tot în ecleziologie afla temeiul învăţăturii sale despre îndumnezeire. Într-adevăr, în Biserică intră Hristos în relaţii atât de intime cu noi încât transcend şi depăşesc toate relaţiile umane, chiar şi cele mai apropiate: Iisus este Mirele, Fratele, Tatăl, Maica... Creștinul nu mai are viaţă proprie, ci o dobândește pe cea a lui Hristos: viaţa dumnezeiască şi necreată. Aceasta îi posedă întreaga fiinţă şi îi conduce întreaga activitate. Biserica este concepută de Sfântul Grigorie ca o comunitate reală şi vizibilă: şi aici, ca şi până acum, este departe de orice spiritualism. Botezul ne determină să-l vedem pe Hristos nu numai în noi înşine, ci şi în fraţii noştri.[116] Purtându-l în sine pe Hristos, fiecare creştin îi poartă în sine pe toţi fraţii săi: atunci când faci bine unui creştin, îi faci bine lui Hristos şi întregii Biserici, căci „cine îi va despărţi pe cei care sunt una, după rugăciunea Învăţătorului (Ioan, XVII, 21) şi uniţi cu Dumnezeul Cel unul, de către Cuvântul Cel unul în Unul și același Duh?“[117]. Ecleziologia comunitară al cărei promotor se face, urmând lui Teolipt al Filadelfiei[118], îi orientează propovăduirea către realismul sacramental: luând parte la Sfânta Liturghie, împărtășindu-te cu Sfintele Taine, îți înnoiești cu adevărat firea.[119] De asemenea, Biserica-comunitate este depozitara Adevărului revelat: Dumnezeu „dorește ca noi care ne-am născut din El prin har să rămânem nedespărțiți de El și unii de ceilalți... Tot așa cum limba pe care o vezi, căci este mădularul nostru, nu spune că dulcele este amar și că amarul este dulce... tot așa fiecare dintre

---

[116] Este tema *Om.* 1, rostită la Tesalonic după războiul civil, col. 9A–12B; cf. *Om.* 57, ed. OIKONOMOS, pp. 217–222.

[117] *Scrisoare către Dionisie*, *Coisl.* 98, fol. 207; cf. *Om.* 53, ed. OIKONOMOS, p. 180; *Om.* 55, pp. 92–94.

[118] A se vedea *Supra*, p. 33.

[119] *Decalog*, col. 1093C–1096A.

noi, care ne numim creştini, este mădular al întregii Biserici: aşa că să nu spună nimic care nu este real şi pe care el nu-l recunoaşte ca fiind adevărul; căci altfel, nu ar fi decât un înşelător şi un duşman, nu un mădular“[120].

MAGISTERIUL SĂU

Păcatul ne îndepărtează într-adevăr de Biserică şi doar pocăinţa ne reconciliază cu aceasta[121], iar păcatul împotriva adevărului este deosebit de grav. Nici măcar episcopii, învestiţi cu magisteriul adevărului, nu scapă acestei reguli: dacă rămân credincioşi tradiţiei şi acţionează în acord cu întreaga Biserică[122], dacă rămân în eparhiile lor[123], atunci se află în adevăr. Dar dacă se îndepărtează de dreapta credinţă, îşi pierd nu numai magisteriul, ci şi calitatea de creştin[124], iar anatemele lor nu mai au nicio valoare.[125] Nu doar episcopii, ci

---

[120] *Om.* 54, ed. OIKONOMOS, p. 187.

[121] *Ibid.*, p. 184.

[122] Atacându-l pe Gregoras, Palama se prevalează de titlul său de episcop (εἱς τῶν προέδρων τῆς ἐκκλησίας ἐστίν [„este unul dintre întâistătătorii Bisericii“]) precum şi de acordul întregii Biserici (κἀκείνῳ προσμαρτυρεῖ παρρησίᾳ πάσᾳ ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία [„Biserica lui Hristos mărturiseşte cu toată puterea de a vorbi şi aceea“]), *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 233v.

[123] Îi reproşează într-adevăr lui Ignatie al Antiohiei faptul că a publicat în afara eparhiei sale o hotărâre dogmatică separată, în loc să semneze textul Bisericii în care se afla şi cea a Constantinopolului (*Refutaţia patriarhului Antiohiei*, *Coisl.* 99, fol. 147v). Îl vedem astfel pe Palama preluând tradiţia lui Atanasie I care luptase împotriva abuzurilor de acest fel (a se vedea *Supra*, p. 35).

[124] Despre Calecas şi Ignatie al Antiohiei scrie că, deşi îşi spun episcopi (ποιμένας ἑαυτοὺς καὶ ἀρχιποιμένας καλοῦντες καὶ ὑπ᾽ ἀλλήλων καλούμενοι [„numiţi păstori şi arhipăstori (de Biserică) şi unii de alţii“]), adevărul nu este mai puţin independent de persoanele lor (μηδὲ γὰρ προσώποις τὸν χριστιανισμόν, ἀλλ᾽ ἀληθείᾳ καὶ ἀκριβείᾳ πίστεως χαρακτηρίζεσθαι μεμυήμεθα [„căci nici nu am fost învăţaţi să judecăm calitatea de a fi creştin după persoanele lor, ci după adevărul şi exactitatea credinţei“]), *Refutaţia patriarhului Antiohiei*, *Coisl.* 99, fol. 144.

[125] *Către Xeni*, col. 1045BC.

Biserici locale în întregime se pot îndepărta de adevăr. Palama amintește că, de-a lungul istoriei, toate au trecut prin așa ceva (τὸ μὲν οὖν τοῦ ὀρθοῦ διαπεσεῖν κοινὸν ἐγένετο ταῖς ἐκκλησίαις ἁπάσαις), dar că doar Biserica latină nu s-a întors încă la dreapta credință, „deși este cea mai mare și cea dintâi, și ocupă, între scaunele patriarhale, poziția cea mai înaltă" (καίτοι μεγίστης τε καὶ κορυφαίας οὔσης καὶ τῶν πατριαρχικῶν θρόνων ἐξόχου περιωπῆς)[126]. Biserica, stâlp și temelie a adevărului, „nu este însă mai puțin neclintită și fermă din pricina aceasta, sprijinindu-se cu tărie pe cei care susțin adevărul; într-adevăr, cei care aparțin Bisericii lui Hristos sunt toți în adevăr, iar cei care au părăsit o dată pentru totdeauna adevărul au părăsit și Biserica"[127]. Miracolul infailibilității ecleziastice se realizează astfel în întregul trup eclezial, adică rămâne în cele din urmă privilegiul exclusiv al lui Hristos, capul Bisericii care, acordând oamenilor harismele Duhului – îndeosebi magisteriul apostolic – de care toți se pot arăta nevrednici, continuă să trăiască și să se manifeste El Însuși în întregul Său Trup. Această

---

[126] *Tratat apodictic*, II, *Coisl.* 100, fol. 34; papii de dinainte de schismă sunt deseori lăudați de Palama (*Tratat apodictic*, I, 26, *ibid.*, fol. 16; *Viața lui Petru*, col. 1004BD). Pe de altă parte, recunoaște în Sfântul Petru „corifeul și temelia Bisericii" (*Tr.*, III, *1*, § 36; *Tratat apodictic*, II, *Coisl.* 100, fol. 57; cf. *Tr.*, II, *1*, § 38; II, *3*, §§ 18, 29, 38; *Om.* 5, col. 69B; *Om.* 16, col. 208D; *Om.* 20, col. 272B; *Om.* 29, col. 356B–360B; *Către Xeni*, col. 1045C; *Contra lui Akindin*, V, 28, *Coisl.* 98, col. 147[v]), dar această recunoaștere a poziției lui Petru nu o reclama câtuși de puțin pentru bizantini pe ea a succesiunii sale limitate doar la Biserica Romei; părerea cea mai răspândită, împărtășită desigur și de Palama, era că succesiunea lui Petru se perpetua în fiecare Biserică locală și putea fi condiționată de mărturisirea de credință ortodoxă a respectivei Biserici (a se vedea în legătură cu aceasta studiul nostru în limba rusă despre Apostolul Petru în teologia bizantină, în *Pravoslavnaja Mysl*, XI, 1957, pp. 139–157 (versiune engleză în S. Vladimir's Quarterly, 1959, Summer issue); cf. și *Un mauvais théologien*, pp. 63–64.

[127] [Ἡ ἐκκλησία] μένει μηδὲν ἧττον ἀσφαλὴς καὶ ἀκράδαντος, ἐστηριγμένη παγίως, οἷς ἐπεστήρικτ ι ἡ ἀλήθεια. καὶ γὰρ οἱ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας, ὅλοι τῆς ἀληθείας εἰσί, καὶ οἱ μὴ τῆς ἀληθείας ὄντες καθάπαξ οὐδὲ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας εἰσί, *Contra lui Akindin*, I, 10, *Coisl.* 98, fol. 41[v].

Biserică, Trup al lui Hristos, nu constituie de altfel doar o entitate sociologică sau geografică, din care ar face parte doar cei vii, ci îi cuprinde și pe îngeri, și pe drepții din toate timpurile.[128] Această „recapitulare“ a întregii creații este una din consecințele Întrupării.[129]

Palama, în învățătura sa despre îndumnezeire, a ridicat de altfel o problemă hristologică, ce îl opune adversarilor săi și îl conduce la formulările dogmatice pe care le vom studia mai departe. Dacă sfinții posedă împreună cu Hristos „o singură energie“, dacă „devin necreați“ primind viața dumnezeiască, dacă trupurile și sufletele lor fac lucrări care, după cuvântul Domnului Însuși, sunt „mai mari“ chiar decât cele făcute de El (Ioan, XIV, 12), se poate pune întrebarea dacă sfinții nu se identifică pe deplin cu Dumnezeu, dacă omenitatea lor creată nu este absorbită de viața dumnezeiască. Aceasta este obiecția pe care i-o făceau adversarii săi, negăsind însă nici ei altă soluție decât participarea omului la ființa dumnezeiască, ceea ce, pentru Palama, reprezintă tocmai absorbirea totală a omenescului de către dumnezeiesc. Ajungem aici la problema însăși a teologiei Sfântului Grigorie, asupra căreia vom reveni. Să ne mulțumim pentru moment să precizăm datele hristologice esențiale care determină concepția palamită despre îndumnezeire.

PROBLEMA HRISTOLOGICĂ

Pentru a apăra pozițiile nominaliste pe care le moștenise de la Varlaam, Akindin făcuse apel la un argument hristologic. Cum

---

[128] Ἐκκλησίαν δὲ ὅταν εἴπω, καὶ τὴν τῶν ἐξ ἀνθρώπων γεγονότων θεοφόρων ὁμήγυριν συμπεριβάλλω [„Când spun Biserică, includ și ceata celor care, oameni fiind, au devenit purtători de Dumnezeu“], *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, fol. 244v.

[129] Τοῦ δὲ ἀληθινοῦ ἀπαστράπτοντος ἡλίου τούτου, διὰ σαρκὸς ἡμῖν ἐνδημήσαντος, οὐ μία ἐκκλησία γέγονεν ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων, τῶν ὡς ἀληθῶς πιστῶν; [„Acest soare al adevărului, care locuiește în noi trupește, strâns la un loc, oare nu devine o singură Biserică a îngerilor și a oamenilor, a celor drept-credincioși?“], *Contra lui Gregoras*, III, *Coisl.* 100, fol. 272.

se poate spune, întreba el, ca participarea la Hristos să confere un har necreat, din moment ce omenitatea lui Iisus – la care participăm – era ea însăși creată? A afirma contrariul înseamnă a cădea în monofizism.[130] Pentru Akindin, ideea de „fire“ era o noțiune statică, iar caracterul necreat aparținând firii dumnezeiești nu putea, în mod evident, să fie comunicat nici măcar prin participare. „Domnul, Unul din Sfânta Treime, scrie el într-un important pasaj hristologic inspirat de Calcedon, devenit om, a păstrat inalienabilă (ἀναλλοίωτον ἐτήρησε) și nevăzută propria Sa dumnezeire; El nu Și-a transformat propria Sa fire în firea noastră, cu care S-a unit, și nici firea pe care a luat-o nu a transformat-o în firea Sa, deși a îndumnezeit-o; dimpotrivă, după unire, una a rămas necreată ca și înainte, cealaltă creată, iar amândouă Îl alcătuiau pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, om și Dumnezeu (εἰς ἑνὸς Υἱοῦ, θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, σαρκωθέντος συμπλήρωσιν); și totuși, dacă această transformare trebuia să aibă loc, n-ar fi trebuit să se realizeze în El? Cu atât mai mult (sălășluind) în toți ceilalți, își păstrează inalienabilă demnitatea; și așa cum, fiind nestricăcios, nu Se poate supune stricăciunii... tot astfel, când Se lasă văzut de ochii trupești ai dumnezeieștilor săi privitori... El îmbracă un anumit aspect al acestor ființe (create) și văzute (τινὶ μορφῇ τῶν ὄντων τούτων καὶ ὁρωμένων).“[131] Această expunere, exactă din punct de vedere verbal, este totuși incompletă în măsura în care nu ține seama de „comunicarea însușirilor“, definită de Leonțiu al Bizanțului și de Sfântul Maxim Mărturisitorul, și nu atribuie niciun conținut real celor două referințe pe care le-a

---

[130] Ἄκτιστον τοῦ Χριστοῦ τὸ ἀνθρώπινον πάλαι τινὲς ᾠήθησαν γεγονέναι τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει... Ἀκτιστίται γὰρ καὶ μονοφυσῖται ἀναπεφώνηνται [„Unii de demult credeau că natura umană a lui Hristos este necreată, din cauza unirii cu Dumnezeu Cuvântul... Aceștia au fost numiți aktistiți și monofiziți“], *Refutația scrisorii lui Palama*, *Monac.* gr. 223, fol. 42v.

[131] *Contra lui Palama*, II, *Monac. gr.* 223, fol. 163–163v; regăsim exact aceeași hristologie la Nichifor Gregoras (*Ist. XXXIV* = *Carte dogmatică*, V, PG, CXLIX, 400C) care, reproșându-i lui Palama că face să dispară omenitatea lui Hristos, îl asimilează iconoclaștilor (*Ist.*, XXXV = *Carte dogmatică*, VI, col. 421D).

făcut acestei comunicări: „deși a îndumnezeit-o“ și „amândouă Îl alcătuiesc pe Fiul lui Dumnezeu“. Or, aceasta este învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei despre „însușirea“ trupului de către Fiul lui Dumnezeu și ideile Sfântului Maxim despre „comunicarea însușirilor“ care se află la baza concepției palamite despre îndumnezeire. Gândirea nominalistă a lui Varlaam și a celorlalți umaniști ai sec. al XIV-lea constituie, dimpotrivă, o revenire la nestorianism: omenitatea și dumnezeirea, firi inalienabile și de nepătruns una de către cealaltă, se află într-un raport pur exterior de juxtapunere; cât despre îndumnezeire și har, ele constituie entități create, deci esențial diferite de firea dumnezeiască, și țin de domeniul simbolurilor; participarea la Dumnezeu κατ᾽ οὐσίαν, pe care o acceptă uneori, pentru a răspunde argumentelor lui Palama, îi conduce în schimb în mod necesar la monofizism. Așadar, ceea ce Palama înțelege să apere, exprimând-o în termeni aproape întotdeauna preluați de la Sfântul Maxim Mărturisitorul, este poziția ortodoxă, situată la distanță egală de cele două principale erezii hristologice.

Această poziție stăruie în esență asupra a două puncte:

1° Omenitatea și dumnezeirea sunt unite *în ipostasul* lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

2° Harul sfințitor și îndumnezeitor ajunge cu adevărat la noi în virtutea „comunicării însușirilor“ pornind de la *omenitatea* lui Hristos, „izvor al îndumnezeirii“, și nu numai de la dumnezeirea Sa.

UNIREA IPOSTATICĂ ȘI UNIREA ENERGETICĂ

„Unirea ipostatică“ a dumnezeirii și a omenității în Iisus Hristos este temeiul însuși al mântuirii, deci al îndumnezeirii; în Hristos, omenitatea a luat deja parte la viața necreată a lui Dumnezeu, pentru că „trupul“ a devenit cu adevărat „trupul lui Dumnezeu“. Akindin, „voind să arate că îndumnezeirea este creatură“, „a îndrăznit să citeze ca exemplu îndumnezeirea (omenității) asumate de Învățător (τὴν τοῦ δεσποτικοῦ προσλήμματος θέωσιν) și să

declare că și ea era creată"[132]. Viața acestei omenități a lui Hristos nu provenea ea oare de la ipostasul Fiului căruia îi aparținea *la propriu*? Acesta este argumentul Sfântului Chiril al Alexandriei împotriva lui Nestorie: „Fiul lui Dumnezeu, scrie Palama, *este una* cu omenitatea pe care a îmbrăcat-o (εἱς ἐστὶ μετὰ τοῦ προσλήμματος), căci în ipostasul Său (καθ' ὑπόστασιν) El S-a unit cu pârga oamenilor: de aceea I se aplică numele proprii care provin din omenitate și El Însuși acordă acesteia propriile Sale nume (μεταλαμβάνει τῶν ἐκεῖθεν κλήσεων: κἀκείνῃ χαρίζεται τὰς ἑαυτοῦ); cu toate acestea, nu este una cu fiecare om care primește harul, așa cum este cu propria Sa omenitate: cu fiecare (creștin) este unit prin energie și har (κατ᾽ἐνέργειαν καὶ χάριν), și nu prin ipostas; iată de ce este un singur Hristos, pentru că nu este decât un singur și indivizibil ipostas al Cuvântului lui Dumnezeu..."[133]. Așadar, *viața Cuvântului* era cea care îndumnezeiește firea omenească a lui Hristos și tot această viață ne este accesibilă nouă în Hristos, căci altfel mântuirea noastră nu s-ar realiza. „Ce raport am mai avea noi cu Hristos, dacă El și-a făcut un templu din pârga omenească fără să facă și din noi templele dumnezeirii Sale?"[134] „Dumnezeu în întregime S-a întrupat, chiar dacă nu toate ipostasurile dumnezeiești au făcut-o; El a unit unul din cele trei ipostasuri cu amestecul nostru (τῷ ἡμετέρῳ φυράματι), nu prin ființă, ci după ipostas; astfel, Dumnezeu în întregime îi îndumnezeiește pe cei care sunt vrednici, unindu-Se cu ei nu după ipostas – aceasta îi aparține doar lui Hristos –, nici după ființă..., ci după o părticică a energiilor necreate și dumnezeirii necreate (κατὰ βραχὺ τι μέρος τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν καὶ τῆς ἀκτίστου θεότητος)..., fiind totodată prezent întreg în fiecare."[135] Palama

---

[132] *Epistola către Atanasie al Cyzicului*, *Coisl.* 98, fol. 13.

[133] *Contra lui Akindin*, III, 6, *Coisl.* 98, fol. 73ᵛ; cf. *Tr.*, II, 3, § 21.

[134] Τὶ δὲ πρὸς ἡμᾶς, εἰ ναὸν ἑαυτῷ κατεσκεύασεν ἐκεῖνος τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀπαρχήν, ἡμᾶς δ᾽ οὐχὶ ναοὺς κατασκευάζει τῆς οἰκείας θεότητος, *ibid*, fol. 74ᵛ.

[135] *Contra lui Akindin*, V, 26, *Coisl.* 98, fol. 145ᵛ; cf. *ibid.*, III, 14, fol. 83ᵛ.

respinge cu indignare reproșul care i se aduce de a fi afirmat că *omenitatea* lui Hristos era necreată[136]; ar însemna să ignori deosebirea care există între unirea ipostatică și unirea ființială: aceasta din urmă ar presupune un „amestec" (φυρμόν) al celor două firi în Hristos[137] și participarea tuturor la ființa dumnezeirii: „Dacă darul îndumnezeitor, îndumnezeirea acordată sfinților... este ființa și ipostasul dumnezeiesc, atunci toți sfinții sunt egali cu Hristos (ἴσοι πάντες τῷ Χριστῷ)"[138] și Dumnezeirea devine „multiipostatică"[139]. Omenitatea proprie lui Hristos a devenit așadar „cerească nu prin fire, ci prin vrednicie (τῷ ἀξιώματι) și în virtutea unirii sale ipostatice cu Cuvântul lui Dumnezeu"[140]. Astfel, în teologia palamită se face o deosebire clară între unirea ființială (κατὰ φύσιν sau κατ᾽ οὐσίαν), unirea ipostatică (καθ᾽ ὑπόστασιν) și unirea energetică (κατ᾽ ἐνέργειαν sau κατὰ χάριν): aceste trei moduri de unire constituie pentru el înainte de toate o necesitate hristologică.

„TRUPUL LUI DUMNEZEU"

Dacă Hristos este singurul care Și-a unit în ipostasul Său dumnezeirea și omenitatea, El împărtășește tuturor creștinilor „energia" dumnezeiască - altfel spus, harul sfințitor - al cărui izvor este. El poate face aceasta în măsura în care S-a făcut asemenea oamenilor, însușindu-Și întreaga lor fire: așadar, în calitate de Fiu al lui Dumnezeu făcut om ne face părtași la viața dumnezeiască.

---

[136] „Cine dintre noi a spus vreodată că Trupul lui Hristos fusese schimbat într-o stare necreată, că devenise necreat prin fire?", *Contra lui Gregoras*, III, *Coisl.* 100, fol. 267; cf. textul citat mai sus, p. 232, n. 40.

[137] *Contra lui Akindin*, V, 24, *Coisl.* 98, fol. 140v.

[138] *Ibid.*, I, 7, fol. 37; *Epistola către Atanasie al Cyzicului*, *Coisl.* 98, fol. 14.

[139] Μυριυπόστατος, *Contra lui Gregoras*, IV, *Coisl.* 100, fol. 285; cf. THEOPHANES, col. 941A.

[140] *Ibid.*, III, 5, fol. 72v–73; despre învățătura foarte asemănătoare a Sfântului Maxim, a se vedea H. URS V. BALTHASAR, *Liturghia cosmică*, Paris, 1947, pp. 190–191.

Palama exprimă această realitate soteriologică în mistica Trupului lui Hristos care, pentru că este cu adevărat „Trupul lui Dumnezeu“, poate împărtăși viața dumnezeiască: „Domnul, chiar și ca om, poseda, întrucât le primise, enèrgia dumnezeiască și harul.“[141] Trupul Său îndumnezeit a primit și împărtășește slava veșnică a Dumnezeirii[142]: ea este cea înfățișată în icoane și adorată în măsura în care manifestă Dumnezeirea lui Hristos[143] și tot ea este cea care ne este oferită în Taina Euharistiei. „Această pâine, scrie Palama, este într-adevăr ca un văl între noi și Taina Dumnezeirii (Evr., X, 20) și, prin acest trup, comunitatea noastră (τὸ πολίτευμα ἡμῶν) este înălțată la ceruri; cu adevărat, acolo se află această Pâine (cf. Ioan, VI, 36 ss); iar noi pătrundem în adevărata Sfântă a Sfintelor prin jertfa curată a Trupului lui Hristos.“[144] Doctrina palamită a îndumnezeirii nu este astfel decât un aspect al ecleziologiei sale. Prin deosebirile pe care le stabilește, ea evită diferitele capcane de care s-au împiedicat pe de o parte messalienii – acești pelagieni ai Răsăritului – și pe de alta, umaniștii. Unindu-se pe deplin cu omul, Dumnezeu rămâne inabordabil în ființa Sa: unirea neamestecată a celor două *firi* nu s-a realizat decât în ipostasul Fiului lui Dumnezeu făcut om; dar, altoindu-se sacramental pe Persoana Sa, oamenii pot participa la viața dumnezeiască într-un fel și real, dar și deosebit de unirea după ființă: aceasta, într-adevăr, i-ar face „egali cu Hristos“, ar înmulți la nesfârșit numărul ipostasurilor dumnezeiești, ar desființa orice distanță între Creator și făpturile create, ar transforma un act al voii Dumnezeului Celui viu (ἐνέργεια) într-o proprietate necesară a unei ființe impersonale și, în sfârșit, ar absorbi orice activitate proprie a omului în Absolutul dumnezeiesc.

---

[141] Εἶχε τοιγαροῦν καὶ ὡς ἄνθρωπος εἰληφὼς τὴν θεὶαν ἐνέργειαν καὶ χάριν ὁ Κύριος, *Contra lui Akindin*, III, 7, *Coisl.* 98, fol. 75.

[142] *Tr.*, II, *3*, § 20; expresii identice în *Contra lui Gregoras*, IV, *Coisl.* 100, fol. 275 și în *Contra lui Akindin*, II, 8, *Coisl.* 98, fol. 50ᵛ.

[143] *Decalog*, col. 1092; *Contra lui Akindin*, III, 15, *Coisl.* 98, fol. 85.

[144] *Om.* 56, ed. OIKONOMOS, p. 205.

CAPITOLUL AL PATRULEA

O TEOLOGIE A ISTORIEI: SIMBOLURI ŞI REALITATE

TIMP LINIAR ŞI TIMP CICLIC

Am văzut mai înainte că gândirea palamită se întemeia pe o antropologie diametral opusă dualismului platonician: viaţa suprafirească, pentru marele teolog bizantin, este accesibilă omului în întregul său, definindu-se prin restabilirea ierarhiei primare, în cadrul căreia spiritul îşi exercită dominaţia asupra trupului, ceea ce nu echivalează însă nicidecum cu o dezîntrupare. Această antropologie biblică, al cărei apărător s-a făcut Palama, este strâns legată de concepţia scripturistică despre istorie şi timp. „Trebuie plecat de la acest adevăr fundamental, scrie O. Cullmann, că pentru creştinismul primar, ca şi pentru iudaism şi pentru religia iraniană, expresia simbolică a timpului este *linia ascendentă*, în timp ce pentru elenism este *cercul*... Grecii nu puteau concepe că izbăvirea poate rezulta dintr-un act dumnezeiesc săvârşit în istoria temporală. Pentru ei, izbăvirea constă în faptul că noi trecem de la existenţa noastră din lumea aceasta, legată de ciclul timpului, în viaţa de dincolo, în afara timpului şi întotdeauna accesibilă. Reprezentarea grecească a fericirii este aşadar spaţială, definită

prin opoziția dintre *aici* și *dincolo*, nu este temporală, definită prin opoziția dintre prezent și viitor... În propovăduirea creștină primară, dimpotrivă, concepția despre mântuire este strict temporală și corespunde concepției liniare a timpului, așa cum o găsim în Scriptură."[1] Această concepție scripturistică a timpului străbate întreaga gândire a lui Palama, fiind totodată evident că viitorul eshatologic constituie pentru el o realitate deja prezentă, pe deplin anticipată în Biserică, și prin urmare în experiența duhovnicească a creștinilor.

INTERVENȚIA LUI DUMNEZEU ÎN ISTORIE

Revenind la principiile fundamentale ale filosofiei antice, umaniștii bizantini, adversarii lui Palama, adoptaseră, măcar parțial, concepția grecească despre un univers închis. Întruparea nu ocupa de fapt niciun loc real în acest univers, ei având tendința de a-i interpreta consecințele – tainele Bisericii, cunoașterea lui Dumnezeu – într-un sens simbolic. Așa cum vom vedea, un anumit număr de argumente în favoarea tezei lor le vor găsi în învățătura celui pe care Palama însuși nu ezita să-l numească „Marele Dionisie"... În ceea ce-l privește pe dascălul isihast, întreaga sa învățătură era dominată de afirmarea esențială a intervenției lui Dumnezeu în istorie prin Întruparea Fiului Său, pornind de la care nu se mai poate vorbi la modul absolut de „incognoscibilitatea" dumnezeiască, ci trebuie ținut seama de schimbarea pe care Dumnezeu Însuși a făcut-o să intervină în relațiile sale cu omul, revelându-Se acestuia printr-un act al atotputerniciei Sale. Această schimbare fundamentală o refuza „filosoful" Varlaam, limitând cunoașterea lui Dumnezeu doar la percepția indirectă, „prin făpturi": „Filosoful, scrie Palama despre el, ne-a învățat... că el consideră cunoașterea prin făpturi ca fiind cea mai desăvârșită vedere a lui Dumnezeu, spunând că orice om o are din belșug, cu

[1] *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1947, pp. 36–37.

condiția să cunoască toate cele văzute ale lumii și toate puterile ascunse." Prin urmare, este de ajuns ca omul să aprofundeze cunoașterea „științifică" a făpturilor pentru a-L vedea pe Dumnezeu! Această vedere n-ar depinde așadar decât de simpla strădanie omenească, nu și-ar avea izvorul în har; „și totuși, noi toți L-am cunoscut pe Fiul prin Glasul Tatălui, care ne vestea din ceruri această învățătură (Mat., III, 16–17), iar Duhul Sfânt Însuși, însăși lumina negrăită, ne-a arătat că Acesta este cu adevărat Fiul cel iubit al Tatălui, iar Fiul Însuși ne-a arătat numele Tatălui și ne-a făgăduit, înălțându-Se la cer, că ne va trimite Duhul Sfânt ca să fie cu noi în veac (Ioan, XIV, 16); și Duhul Sfânt Însuși S-a pogorât, a sălășluit în noi, ne-a vestit și ne-a călăuzit la tot adevărul (cf. Ioan, XVI, 13)"[2]. „Dacă îndumnezeirea, mai scrie dascălul isihast, nu este decât o stare a firii raționale... dacă Hristos venind în lume nu le-a dat puterea de a deveni fii ai lui Dumnezeu doar acelora care cred în numele Său (Ioan, I, 12), atunci îndumnezeirea aparținea tuturor neamurilor, chiar dinainte de venirea Sa."[3] „Înainte de Întruparea Cuvântului, scrie el în *Capete fizice*, Împărăția cerurilor era departe de noi, cât este de departe cerul de pământ (cf. Ps., CII, 11); dar atunci când Împăratul ceresc a venit să sălășluiască printre noi, când a binevoit să Se unească cu noi, atunci Împărăția cerurilor s-a apropiat de noi toți."[4] A afirma după Întrupare că Dumnezeu rămâne necunoscut omului sau că actele Sale nu ne pun în legătură cu realitatea însăși a vieții Sale necreate înseamnă a desființa taina creștină, „a refuza Împărăția care atunci, în ziua Schimbării la Față, a venit cu putere, după cuvântul Domnului (Marcu, IX, 1)"[5].

---

[2] *Tr.*, II, *3*, § 67.

[3] *Tr.*, III, *1*, § 30; dascălul isihast dezvoltă frecvent în predicile sale tema istoriei mântuirii; a se vedea în special *Om.* 36, col. 452AC; *Om.* 54, ed. Oikonomos, p. 181; *Om.* 58, *ibid.*, pp. 227–230.

[4] *Cap. fiz.*, 56, col. 1161C.

[5] *Contra lui Akindin*, II, 15, *Coisl.* 98, fol. 61.

SIMBOLISMUL VARLAAMIT

Această realitate creştină, întemeiată pe un fapt istoric care a răsturnat condiţiile fireşti ale cunoaşterii lui Dumnezeu, este argumentul esenţial al lui Palama împotriva nominalismului adversarilor săi. Am văzut mai înainte că toată controversa cu Varlaam avea la origine reticenţa filosofului calabrez în faţa oricărei concepţii suprafireşti a cunoaşterii lui Dumnezeu. Această cunoaştere, după părerea lui, nu se putea deosebi fundamental de înţelegerea firească a făpturilor. Rezulta, deci, că pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu, omul trebuia să contemple creaţia şi, prin deducţie, să ajungă la Cauza dintâi; Varlaam şi emulii săi nu ar fi putut totuşi să fie consideraţi mult timp în Bizanţ ortodocşi autentici, dacă nu ar fi admis că venirea lui Hristos şi realitatea eclezială oferiseră noi mijloace de cunoaştere; recunoşteau aşadar că tainele Bisericii, trăirea mistică a sfinţilor şi teofaniile minunate legate de Întrupare ne puneau în contact cu realităţile dumnezeieşti, dar *doar în calitate de simboluri inteligibile*. Puteau de altfel să facă apel, mai ales în ceea ce priveşte Euharistia, la autoritatea lui Dionisie, care şi el „depăşise orizonturile realismului sacramental şi făcuse chiar din acest realism simbolul unirii inteligibile pe care trebuie s-o iniţieze şi s-o promoveze“[6]. Varlaam, chiar dacă pare a nu fi abordat niciodată în mod direct chestiunea tainelor, susţinea cu tărie ideea platoniciană că facultatea imaginativă (τὸ φανταστικόν) era singura legătură posibilă între dumnezeiesc şi trup[7] şi că unirea cu Dumnezeu nu putea fi, la urma urmei, decât mentală sau simbolică. Astfel, lumina pe care ucenicii au văzut-o pe Tabor ar fi „o lumină sensibilă şi vizibilă prin mijlocirea aerului, care a apărut atunci pentru a produce uimire şi a dispărut de îndată şi pe care o numim dumnezeire în calitate de simbol al dumnezeirii“[8]; dacă se refuză această ultimă

---

[6] R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 270.

[7] *Epist.*, IV, ed. Schiro, p. 315.

[8] Citat de Palama în *Tr.*, III, *1*, § 10.

interpretare prea materială, calabrezul nu vede altă posibilitate decât să considere lumina ca fiind „imaginară (φανταστόν)“[9], iar în cazul acesta este vorba de o vedere „inferioară înțelegerii“ (χείρων νοήσεως)[10]. Și în cultul Bisericii, Varlaam nu vedea decât un mijloc simbolic de a ajunge la „arhetipurile imateriale“[11]. Așadar, filosoful calabrez era în toate punctele discipolul lui Dionisie, pe care-l citează din abundență, iar atunci când Palama îi reproșează adversarului că-și preia simbolismul din „științele elenice“[12], el îl atacă de fapt pe Areopagitul însuși. Vom vedea mai departe în ce sens va accepta Palama să folosească cuvântul „simbol“ și să-l aplice realităților creștine.

UMBRE ȘI „TYPURI CORPORALE“

Antipalamiții ulteriori, Akindin și Nichifor Gregoras, au adoptat simbolismul lui Varlaam. Pentru Akindin, orice viziune a apostolilor sau a proorocilor era necesarmente simbolică[13]; îngerii înșiși, în Vechiul sau în Noul Testament, nu au putut fi contemplați decât simbolic[14]; cât despre arătările lui Dumnezeu despre care ne vorbește Evanghelia, acestea nu au putut avea loc decât printr-un intermediar trupesc, un typ sau o apariție

---

[9] Alt text citat de Palama în *Tr.*, II, *3*, § 61; cf. *Tr.*, I, 3, §, 6; *Tr.*, II, *1*, § 6 etc.

[10] Citat *ibid.*, § 58.

[11] PALAMA, *Tr.*, II, *1*, § 9.

[12] *Ibidem.*

[13] Συμβολικῶς ἑώρων ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως σωματικῷ τῷ εἴδει [„Contemplând în mod simbolic sau în oarecare alt fel chipul material“], *Contra lui Palama*, II, *Monac. gr.* 233, fol. 107; cf. Τυπούμενον ἢ τυποῦντα τὸ ἡγεμονικὸν ἢ φανταστικὸν τῶν ὁρώντων [„Facultatea rațională sau fantezia celor ce contemplă este întipărită sau întipărește“], *ibid.*, IV, fol. 183.

[14] Καὶ τοὺς ἀγγέλους συμβολικῶς ἑώρων οἱ μεγάλοι πατέρες καὶ οἱ τοῦ πάλαι νόμου καὶ οἱ τῆς ὕστερον χάριτος [„Marii Părinți, atât cei ai legii vechi, cât și cei ai harului de pe urmă i-au contemplat în mod simbolic pe îngeri“], *ibid.*, fol. 108.

simbolică, cum ar fi focul, lumina, norul sau porumbelul.[15] Aceste simboluri și aceste typuri sunt, evident, create, afirma Akindin, iar Palama și ucenicii săi se închină unor creaturi.[16] Aceleași idei se regăsesc sub pana lui Nichifor Gregoras: „Este vorba de o dogmă universală a Bisericii, scrie el, pe care am primit-o de la Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și de la ucenicii Săi: pe Dumnezeu nu este cu putință a-L vedea decât prin mijlocirea unor simboluri și typuri corporale."[17] Lumina de pe Tabor era, așadar, după părerea lui, „o arătare typologică și simbolică a Dumnezeirii necreate"[18]. Vederea față către față nu poate fi decât întrezărită ca o umbră sau ca o făgăduință enigmatică (σκιαγραφείσθαι ἐν ἐπαγγελίαις αἰνιγματώδησι)[19].

Ne-am oprit mai mult asupra acestor texte antipalamite, cărora le-am putea adăuga cu ușurință multe altele, doar pentru a scoate mai bine în evidență pericolul pe care-l prezenta pentru creștinismul bizantin teologia nominalistă, a cărei influență se exercita pe atunci în cele mai diverse aspecte ale vieții religioase și intelectuale. În domeniul artei, ca și în cel al gândirii religioase, a apărut o înclinație pentru simbolism care, chiar dacă era una din trăsăturile esențiale ale faimoasei „Renașteri a Paleologilor", nu leza mai puțin doctrina tradițională – și realistă – a sfintelor icoane; sinodul *in Trullo* (canon 82) interzisese odinioară ca Hristos să fie înfățișat în chip de miel, afirmând că, după Întrupare, creștinii nu mai aveau nevoie de simboluri și „umbre", din moment ce li se arătase Realitatea însăși. Dar în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, arta bizantină a cunoscut o asemenea înflorire a simbolismului încât este

---

[15] Διὰ σώματος ἢ σωματικοῦ γε τοῦ καὶ συμβολικοῦ τύπου καὶ σχήματος, οἷον ἢ πυρὸς ἢ φωτὸς ἢ νεφέλης ἢ περιστερᾶς [„prin trup, sau prin apariție materială și simbolică, și prin figuri, în chip de foc, sau lumină, sau nor, sau porumbel"], *ibid.*, fol. 109.

[16] *Ibid.*, fol. 185 și passim.

[17] *Hist.*, XXXIII, PG, CXLIX, col. 357AB; cf. col. 377BC.

[18] *Ibid.*, col. 373C.

[19] *Ibid.*, col. 381B.

cu neputință să nu vedem aici un efect al Renașterii umaniste.[20] La rândul lor, unii teologi duceau până la ultimele consecințe premisele lui Dionisie, ajungând să scrie tratate întregi pentru a demonstra caracterul pur simbolic al Euharistiei.[21] Era vorba deci de o mișcare foarte asemănătoare celei iscate în Apus de gândirea lui William Ockham și care a avut drept unul din rezultate reforma protestantă.

DIONISIE

Acestui tip de gândire i se opune Palama, refuzând să conceapă relațiile divino-umane de după Întrupare în cadrul unui univers dualist, în sânul căruia un „dincolo" rămâne „spațial" inabordabil pentru un "aici" material și nu se descoperă acestuia decât prin mijlocirea simbolurilor create. Dascălul isihast se lovește însă mereu de citatele din Dionisie pe care le invocă adversarii săi... Slujindu-se el însuși în mod constant de Areopagit, căruia îi aplică, asemenea Sfântului Maxim, un corectiv hristologic, Palama ajunge să i se opună într-un mod atât de evident, încât se vede nevoit să recurgă la o exegeză forțată și artificială pentru a nu leza o autoritate atât de venerabilă ca Dionisie. De fapt, corectivul hristologic palamit modifică total structura gândirii dionisiene. Așa se întâmplă, de pildă, cu doctrina despre ierarhii.[22] Se știe că, pentru Dionisie, ordinea ierarhiilor constituie intermediarul necesar și

---

[20] A se vedea în legătură cu aceasta studiul nostru despre: „La Sagesse divine dans l'art de tradition byzantine", în *Cahiers archéologiques*, X, 1959.

[21] Este cazul de pildă al lui Teofan al Niceei, un episcop de la sfârșitul sec. al XIV-lea, ucenic al lui Filotei al Constantinopolului și, nominal, palamit, așa cum erai obligat să fii după sinodul de la 1351. Ne propunem să studiem cu alt prilej tratatele sale inedite, care se află în *Paris. gr.* 1249.

[22] Cf. J. Meyendorff, „Notes sur l'influence dionysienne en Orient" în *Studia Patristica*, vol. II (*Texte und Untersuchungen*, Band 64), Berlin, 1957, pp. 550–552.

universal al transmiterii πρόοδος dumnezeiești[23]; „Iisus Însuși, Cauză mai presus de ființă a ființelor care viețuiesc dincolo de ceruri, binevoind ca, fără schimbare în firea proprie, să ia formă omenească, nu a părăsit nicidecum ordinea desăvârșită pe care El Însuși o instituise și o alesese pentru neamul omenesc, ci S-a supus de bunăvoie formelor transmise de către îngeri din partea lui Dumnezeu Tatăl"; ca exemple ale acestei „supuneri", Dionisie citează arătările Arhanghelului Gavriil lui Zaharia, Fecioarei Maria, lui Iosif, pentru a dovedi astfel că „îngerii au primit mai întâi inițierea în taina dumnezeiască a iubirii lui Iisus pentru oameni"[24]. Întruparea lasă, așadar, pe deplin intangibil universul ierarhic și nu acordă nicio împărtășire imediată cu viața dumnezeiască, ci doar stabilește o ierarhie „bisericească", chip al ierarhiei „cerești", Hristos fiind, *în calitate diferită* – acolo ca Dumnezeu, aici ca om – Capul atât al uneia, cât și al celeilalte.

Este de ajuns un singur pasaj din Palama pentru a vedea că gândirea sa se îndepărtează de cea a lui Dionisie anume în punctul definit de O. Cullmann: universului închis și „anagogic" al lui Dionisie, el îi substituie o teologie a istoriei. Ierarhiile dionisiene rămân – i-ar fi fost cu neputință lui Palama să nu-i acorde niciun credit celui pe care și el, și contemporanii săi îl consideră drept ucenic al Sfântului Pavel și unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii – dar numai în ordinea naturală, întrucât Hristos adusese vederea *imediată* a lui Dumnezeu. Răspunzându-i lui Varlaam care-l evoca pe Dionisie, Palama îi scrie: „Dacă prin Duhul, în lumina Tatălui, Îl vedem pe Fiul ca lumină, ne sunt accesibile o unire imediată cu Dumnezeu și un dar al luminii care vine de la El, fără ca această participare să se producă prin mijlocirea îngerilor, chiar dacă filosoful Varlaam nu este de acord și consideră că aceasta este învățătura Marelui Dionisie..." Aici urmează o exegeză destul de arbitrară a Areopagitului, care privează *Ierarhia*

---

[23] A se vedea expunerea lui R. ROQUES, *op. cit.*, pp. 101–111.

[24] *Hiérarchie céleste*, IV, 4, PG, III, col. 181C (trad. GANDILLAC, Paris, 1943, p. 202; cf. R. ROQUES, *op. cit.*, pp. 319–329.

cerească de caracterul său universal: „Descoperindu-ne originea numelor îngerești, scrie dascălul isihast, Dionisie spune într-adevăr că multe viziuni ni se arată prin mijlocirea lor[25], dar nu spune că *toate* cele care se manifestă prin ele însele, nici că *orice* unire și *orice* strălucire ne vin prin ei." După ce redă câteva pasaje unde Dionisie citează iluminări, fără a vorbi însă anume de ierarhii, citează cazul Mariei, „care a fost învățată de un înger despre felul în care Îl va zămisli pe Dumnezeu și-I va da naștere după trup[26], dar unirea lui Dumnezeu cu ea nu s-a realizat prin mijlocirea unui înger". Și Palama trage în cele din urmă concluzia, care se opune de fapt lui Dionisie, mai ales în ceea ce privește exemplul precis al lui Gavriil: „Domnul Domnilor nu este supus legilor făpturii. Iată de ce, potrivit sfintei noastre tradiții, Gavriil este cel dintâi și singurul care a fost inițiat în taina negrăitei smeriri a Cuvântului, deși nu face parte din ceata îngerească cea mai apropiată de Dumnezeu.[27] Trebuia deci ca începutul noii creații să fie și el nou, căci Cel Care pentru noi a venit până la noi în smerenie (Filip., II, 7) noi le-a făcut pe toate (Rev., XXI, 5). Iată de ce, atunci când se înalță la cer, cum spune Sfântul Chiril, îngerii de rang mai mic și mai apropiați de lume sunt cei pe care El îi face luminători și învățători ai cetelor superioare, îngerii inferiori sunt cei care poruncesc și arată căpeteniilor lor că trebuie să ridice porțile cele veșnice (Ps., XXIII, 7, 9), pentru ca să intre și să se înalțe, așezându-Se mai presus decât toată începătoria și stăpânia (*Efes.*, I, 21), Cel care, în negrăita Sa iubire de oameni, S-a făcut trup. Căci El este Domnul puterilor, Împăratul slavei (Ps., XXIII, 10) Care are toată puterea, chiar și cea de a-i pune, atunci când dorește, pe cei din urmă mai presus de cei dintâi. Dar înainte de arătarea lui

---

[25] *Ierar. Cer.*, IV, 2, PG, III, col. 180B.

[26] *Ibid.*, IV, 4, col. 181, pasajul din Dionisie pe care-l cităm mai sus.

[27] „Ceata îngerească" aflată în imediata apropiere a lui Dumnezeu cuprinde, potrivit lui Dionisie, Serafimii, Heruvimii și Tronurile (*Hier. Cél.*, VI, 2, col. 201A; VII, 4, col. 209D–212A; trad. GANDILLAC, pp. 206–211; cf. R. ROQUES, *op. cit.*, pp. 136–137). Gavriil, ca arhanghel, aparține triadei inferioare a cetelor îngerești dionisiene (*Hier. Cél.*, IX, 2, col. 257C; cf. R. ROQUES, *op. cit.*, p. 144).

Dumnezeu în trup, nu ne-au învățat nimic din toate acestea nici îngerii[28], nici proorocii, în afară de cei care au arătat dinainte harul ce avea să vină: *iar acum, când s-a arătat, nu mai este nevoie ca toate să se facă prin mijlocitori*. Și aflăm acestea chiar de la Marele Pavel: „Înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri se face cunoscută acum, prin Biserică, începătoriilor și stăpâniilor, în ceruri (Efes., III, 10). Iar Petru, verhovnicul apostolilor, spune: „Aceste lucruri, acum vi s-au vestit prin cei ce, întru Duhul Sfânt trimis din cer, v-au propovăduit Evanghelia, spre care și îngerii doresc să privească (I *Petru*, I, 12). *Cei mai mici devenind astfel cei mai mari* prin lucrarea harului, buna rânduială este restabilită, pentru a rămâne neschimbată și vrednică de cinstire."[29]

VEDEREA FAȚĂ CĂTRE FAȚĂ

Vedem astfel adevăratul sens al superiorității oamenilor față de îngeri, de care pomeneam mai înainte, urmând Părintelui Kern, atunci când vorbeam despre antropologia monistă a lui Palama[30]: ierarhiile îngerești nu sunt nici obiectele, nici actorii principali în iconomia mântuirii; ele au fost create pentru a-l sluji pe om[31] și ocupă așadar *o poziție secundară în teologia biblică a istoriei*. De fapt, Palama, fără să-și dea pe deplin seama de caracterul neoplatonic al sistemului dionisian, l-a plasat pe locul pe care-l ocupă filosofia profană în sânul gândirii creștine: domeniul natural. Dar acest domeniu, afirmă el, a fost zdruncinat din temelii de intervenția unui fapt *istoric și esențialmente nou*, Întruparea Cuvântului. În ordinea firească a lucrurilor, îngerii sunt superiori oamenilor[32],

---

[28] În Noul Testament se arată în două rânduri că Legea Veche a fost „rânduită de îngeri" (F.A., VII, 53; Gal., III, 19); aceste texte sunt preluate de Dionisie (*Hier. Cel.*, IV, 2, col. 180 B; trad. GANDILLAC, p. 200).

[29] *Tr.*, II, *3*, §§ 28–30.

[30] Cf. *Supra*, p. 205.

[31] *Om.* 3, col. 33BC.

[32] *Cap. fiz.*, 43, col. 1152B.

dar Întruparea răstoarnă această ordine și duce omenescul mai presus de ceruri. Contrar lui Dionisie, care considera că ierarhiile îngerești, deși aflate într-un urcuș continuu către o iluminare tot mai desăvârșită, au atins curăția[33], Palama afirmă că le lipsește această curăție deplină care însă în Hristos a fost dăruită omului. „Nici cerul însuși, adică îngerii care se află acolo, nu este pur în fața Dumnezeului cerurilor, întrucât, aflându-se într-un proces veșnic de curăție și de iluminare prin lucrarea ierarhiei sublime și împărătești, nu posedă curăția absolută a acestei ierarhii. În timp ce firea noastră în Hristos, enipostasiată în Dumnezeu și întru totul asemenea lui Dumnezeu (θεοϋπόστατος τε οὖσα καὶ ὁμόθεος ὑπερτελῆ), dobândește curăția și primește, ca să spunem așa, întreaga strălucire, întreaga lumină, putere și energie a Duhului dumnezeiesc."[34] Se vede astfel că, pentru Palama, îndumnezeirea este întotdeauna un har, acordat în deplină libertate de atotputernicia unui Dumnezeu viu, și nu o emanație divină legată de locul ontologic pe care făptura îl ocupă într-o ierarhie prestabilită: acest har în Iisus Hristos a fost acordat printr-un act istoric, iar iconomia istoriei are întâietate asupra structurii naturale a universului, unde categoriile dionisiene rămân acceptabile. „Dacă împăratul ar voi să-i facă unui soldat cinstea să-i vorbească personal, scrie dascălul isihast, acesta nu ar deveni dintr-odată general și, pentru că acest soldat ar fi în acel moment persoana cea mai apropiată de împărat, nu ar dobândi rangul de mai mare peste generali." Dar Varlaam continua să-l invoce pe Dionisie și să afirme caracterul intangibil al ierarhiei: „Omul nu-L poate întâlni pe Dumnezeu, scria el în tratatul său *Contra Messalienilor*, decât prin intermediul unui înger, căci noi suntem supuși ierarhiei îngerești." „Ce faci tu, omule? îi răspunde Palama. Îl vei supune oare necesităților pe Stăpânul necesităților, care le desființează atunci când dorește și uneori le preschimbă cu totul? Spune-mi: ce înger era acela care i-a spus lui Moise, Eu sunt Cel ce sunt, Dumnezeul

---

[33] V. R. ROQUES, *op. cit.*, pp. 164-166.

[34] *Om.* 62, ed. OIKONOMOS, p. 252.

lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov (*Ieș.*, III, 6), dacă nu Fiul lui Dumnezeu, cum ne spune marele Vasile[35]? Ce înseamnă cuvintele scrise în cartea *Ieșirii* lui Israel: Domnul grăia cu Moise față către față, cum ar grăi cineva cu prietenul său (*Ieș.*, XXXIII, 11)? Iar Cel care i-a vorbit lui Avraam și a jurat pe Sine Însuși (*Fac.*, XXII, 16), dacă nu era decât un înger, cum ar fi putut spune Apostolul că nu avea pe nimeni mai mare pe care să Se jure (*Evr.*, VI, 13)? Iar dacă Dumnezeu a binevoit să vorbească El Însuși Părinților în umbra Legii, cum să nu Se descopere El Însuși sfinților atunci când adevărul s-a arătat și Legea harului așijderea, Legea potrivit căreia nu un înger, nici un om, ci Domnul Însuși ne-a mântuit (*Is.*, LXIII, 9) și Însuși Duhul lui Dumnezeu ne-a călăuzit la tot adevărul (*Ioan*, XVI, 13)? Nu a îndurat crucea și moartea pentru noi, când noi eram încă necredincioși (*Rom.*, V, 5), potrivit Apostolului? N-ar binevoi El oare să Se sălășluiască în om, să i Se arate și să-i vorbească fără mijlocitor, acum când acest om nu este doar credincios, ci este și sfințit, curățit dinainte, în trupul și în duhul său, prin păzirea dumnezeieștilor porunci, și preschimbat astfel într-un vehicul pregătit să primească Duhul atotputernic?“[36]

TIPOLOGIE ȘI REALITĂȚI ISTORICE

Exegeza realistă a textelor biblice constituie în chip evident inspirația esențială a lui Palama, iar universul ierarhic dionisian nu mai are practic niciun loc în concepția sa despre Biserică, Trup al lui Hristos și „lăcaș“ al dumnezeirii.

În amplul pasaj pe care tocmai l-am citat se vede deja limpede locul pe care dascălul isihast îl acordă teologiei referatului biblic al mântuirii, așa cum l-a găsit la Părinții greci. Teofaniile Vechiului Testament sunt interpretate ca arătări ale *Fiului lui Dumnezeu*; astfel, ele anticipează toate Întruparea Acestuia și nu au alt scop

---

[35] *Contra lui Eun.*, II, 18, PG. XXIX. col. 609B.

[36] *Tr.*, III, *3*, § 5.

decât s-o pregătească. Pregătirea veterotestamentară a Evangheliei constituie una din temele favorite ale propovăduirii Sfântului Grigorie: *Om.* 11, de pildă, ne înfățișează o întreagă serie de figuri tipologice ale crucii, preluate din exegeza patristică tradițională.[37] Mântuirea este astfel concepută într-o perspectivă temporală, iar interpretarea realistă a teofaniilor – arătări adevărate ale lui Dumnezeu Însuși – nu contrazice afirmarea, de asemenea scripturistică, pe care am menționat-o și potrivit căreia, înainte de venirea lui Hristos, legătura cu Dumnezeu se realiza prin mijlocirea îngerilor: până și teofaniile nu erau, pentru Palama, decât mijloace extraordinare de pregătire a unui fapt viitor, Întruparea, și-L prefigurau chiar pe Acela Care avea să vină, Fiul lui Dumnezeu.

Întruparea, aflându-se în centrul iconomiei divine și al întregii istorii, determină întreaga concepție palamită despre viața duhovnicească. Am văzut că Sfântul Grigorie găsea în ea justificarea esențială a metodei isihaste de rugăciune; într-adevăr, spiritualitatea creștină în ansamblu își află direcția în *istoria* mântuirii: creștinul nu caută în viața duhovnicească un „dincolo" spațial sau imaterial, ci un *viitor*, Împărăția lui Dumnezeu deja prezentă în misterul sacramental.

Hristos Însuși, prin Învierea Sa, S-a făcut „începătură celor adormiți" (I *Cor.*, XV, 20, 23) și „Părinte al veacului ce va să vie"; El ne-a făcut astfel să pătrundem într-un timp nou, al cărui simbol este „timpul pascal" al liturghiei: acest timp este dominat într-adevăr de cifra *8*, eshatologică în esență (ἐκ τῆς ὀγδόης ἄρχεται καὶ εἰς ὀγδόην ἔχει τὴν λῆξιν), în timp ce veacul de acum, cel al creației, se află sub semnul lui *7* (ἑβδοματικὸς γὰρ ἐστὶν ὁ αἰὼν οὗτος)[38]. Botezul, prin care ne împărtășim din această Înviere, este așadar și el „începătură a bunurilor viitoare"[39]: semnificația sa este

---

[37] Col. 125C–133B.

[38] *Om.* 19, col. 219; acest simbolism eshatologic al lui *7* și *8* provine de la Sfântul Vasile (*Despre Sfântul Duh,* XXVII, PG XXXII, col. 192AB; ed. CAMELOT, în *Sources chrétiennes*, Paris, 1945, p. 237).

[39] *Om.* 16, col. 216A.

eshatologică în esenţă, întrucât „învierea sufletului“ pe care el ne-o dăruieşte nu este decât o anticipare a învierii cu trupul din veacul ce va să vie.[40] Hristos, pe Care isihastul Îl caută şi-L află înlăuntrul său, este deci Împăratul viitorului, iar lumina dumnezeiască pe care o priveşte este „lumina veacului ce va să vie“: întreaga spiritualitate creştină nu poate avea alt temei decât această realitate eshatologică, anticipată în taine şi însuşită treptat în viaţa duhovnicească.

ESHATOLOGIA

Acest sens eshatologic constituie una din cheile care ne fac să desluşim legătura internă existentă între diferitele aspecte ale gândirii palamite. Ne putem întreba, de pildă, de ce oamenii înduhovniciţi, care afirmau că-L contemplă pe Dumnezeu înlăuntrul lor, Îl vedeau într-o formă luminoasă şi de ce asimilau această lumină unei teofanii anume, cea de pe Muntele Tabor. La această întrebare, dascălul isihast ne dă un răspuns precis: pe Tabor, ca şi în inima sfinţilor, se arată o realitate *identică*, Împărăţia lui Dumnezeu, şi aceasta este *singura* comoară pe care o râvnesc creştinii. Interpretarea eshatologică a minunii Schimbării la Faţă este tradiţională în literatura patristică[41] şi, din punct de vedere strict scripturistic, este exactă. Cât despre vederea luminii de care se învrednicesc sfinţii, ar fi de ajuns să cităm la întâmplare câteva texte din Palama pentru a vedea că şi aici nu este vorba de o realitate diferită de „începătura învierii“ pe care toţi creştinii o primesc la botez.

„Această cunoaştere supraraţională, scrie el de pildă în *A doua Triadă*, este comună tuturor celor care au crezut în Hristos“; şi după ce a făcut legătura dintre această cunoaştere suprafirească şi harul sfinţitor al lui Hristos în slavă, continuă: „Hristos va veni în slava Tatălui şi... cei drepţi vor străluci ca soarele (Mat., XIII, 43);

---

[40] Cf. *Tr.*, II, *3*, § 4.

[41] Cf. de ex. DIONISIE, *Numele divine*, I, 4, PG, III, col. 592C; text citat deseori de Palama (*Tr.*, II, *3*, §§ 20, 50 etc.).

vor fi lumină și vor vedea lumina, priveliște bineplăcută și sfântă, de care are parte doar inima curată; acum, această lumină strălucește doar în parte, ca o făgăduință (ἀρραβών) pentru cei care prin nepătimire au depășit tot ce este blestemat, iar prin rugăciunea curată și imaterială, tot ce este curat; dar în ziua aceea, ea îi va sfinți în chip văzut pe fiii învierii (*Luca* XX, 36), care se vor bucura de veșnicie și de slavă, în comuniune cu Cel Care a dat firii noastre o slavă și o strălucire dumnezeiască."[42] „Nu este oare limpede, scrie el în altă parte, că nu există decât una și aceeași lumină dumnezeiască: cea pe care au văzut-o apostolii pe Tabor, cea pe care sufletele curate o văd încă de aici și cea care este însăși realitatea bunurilor viitoare? Iată de ce marele Vasile a spus la rândul său că lumina care a izvorât pe Tabor la Schimbarea la Față a Domnului era preludiul slavei lui Hristos de la a doua Sa venire."[43]

Textele lui Palama despre natura eshatologică a luminii sunt nenumărate[44] și nu lasă nicio îndoială asupra modului de a gândi al dascălului isihast și asupra concepției sale eshatologice despre spiritualitate. Și astfel, se înțelege mai bine cât de importante erau pentru Palama discuțiile cu Varlaam și cu emulii acestuia: era vorba de a ști dacă Împărăția lui Dumnezeu era deja prezentă în Biserică, dacă Noul Legământ era într-adevăr diferit de cel Vechi, dacă perioada prezentă din istoria mântuirii inaugurată de Învierea lui Hristos este cu adevărat Domnia lui Hristos, o Domnie ascunsă sub vălul sacramental, dar cu adevărat și pe deplin reală pentru credincioși. Pentru a folosi vocabularul teologic modern, dascălul isihast era apărătorul unei eshatologii realizate împotriva tentativelor gândirii nominaliste de a îndepărta însăși realitatea Întrupării

---

[42] *Tr.*, II, *3*, § 66.

[43] *Tr.*, I, *3*, § 43; citatul din Sfântul Vasile provine din *Comentariu la Psalmul XLIV*, PG, XXIX, col. 400CD.

[44] A se vedea de ex. *Tr.*, I, *3*, §§ 10, 18, 25, 26, 28, 33, 35, 37–39; II, *3*, §§ 23–24, 31, 38–39, 41, 54, 78; III, 1, §§ 11, 22; III, *2*, § 1; *Contra lui Varlaam și Akindin*, *Coisl. 99*, fol. 34ᵛ; *Dialog*, *ibid.*, fol. 39ᵛ; *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 238 etc. V. BASILE KRIVOSCHEINE, 'Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie', în *Seminarium Kondakovianum*, VIII, 1936, p. 141.

exclusiv în viitor și de a-i nega eficacitatea pentru prezent. Stăruința lui Palama asupra însemnătății vieții sacramentale, realismul său euharistic, învățătura sa despre harul sfințitor care vizează omul în întregul său, suflet și trup, fiind astfel o anticipare a Învierii cu trupul de la Judecata de Apoi, nu sunt decât diferitele aspecte ale unei concepții realiste și scripturistice despre creștinism, în multe puncte miza controversei cu adversarii săi fiind în fond identică cu cea care, începând din sec. al XIV-lea, îi opunea în Apus pe reformatori și contrareformatori. Deosebirea esențială constă în faptul că în Răsărit apărătorii sacramentalismului realist ignorau categoriile filosofice moștenite de la scolastică și nu opuneau nominaliștilor decât formule scripturistice și patristice tradiționale.

Palama se opune simbolismului adversarilor săi, menținând identitatea esențială între trăirea isihastă și realitatea eshatologică. Pentru el, nu este nicio îndoială că o concepție nominalistă a realităților spirituale *prezente* echivalează cu o atitudine tot atât de nominalistă față de realitățile *viitoare*, căci viața eclezială și experiența creștină *constau* într-o anticipare voalată, dar reală, încă de aici și de acum, a Împărăției lui Dumnezeu. Antisimbolismul lui Palama este astfel fundamental legat de viziunea sa asupra teologiei istoriei.

DEPĂȘIREA SIMBOLISMULUI

Categoriile simbolismului sunt într-adevăr aplicabile Vechiului Testament[45], deși chiar și atunci unii aleși izolați, ca Moise, au putut zări lumina dumnezeiască însăși, în realitatea sa și fără intermediari simbolici. Astfel, chivotul mozaic era un simbol și „arăta dinainte“ că „Puterea ipostaziată a lui Dumnezeu ar accepta într-o zi să ia chiar ea chip de chivot, că Însuși Cuvântul mai presus de fire și fără formă S-ar lega de o formă și o esență... Aceste simboluri sensibile, chivotul și toate atributele acestuia, preoția și proprietățile sale, au fost văluri care ascundeau cele văzute de

[45] *Tr.*, I, *3*, § 6; II, *3*, § 70.

Moise în întuneric, dar aceste viziuni nu erau simboluri“[46]. Astăzi, în urma Întrupării, această „cunoaştere supraraţională“ de care odinioară a beneficiat doar Moise, „este comună tuturor celor care au crezut în Hristos“[47], cu condiţia, desigur, să facă să rodească cele sădite în ei la botez, prin „ascultarea poruncilor“ şi prin rugăciune. Hristos este cu adevărat prezent în ei şi le este accesibil fără intermediari simbolici; aşa cum toate teofaniile Vechiului Testament vesteau venirea lui Hristos, tot aşa astăzi, când El a venit deja, prezenţa Sa reală, nu simbolică, anticipează Împărăţia eshatologică cu care se identifică, căci nu este decât un singur Hristos. „Pentru noi, scrie dascălul isihast, Dumnezeu în Împărăţia Sa viitoare le va înlocui pe toate, după cum ne învaţă Sfinţii Apostoli şi Părinţii (cf. Col., III, 11)... Cum să mai avem atunci simboluri de acest fel, oglinzi, ghicituri, cum să mai fie vederea faţă către faţă numai o nădejde?[48] Sau, mai degrabă, dacă vor mai fi simboluri, oglinzi şi ghicituri – O, înșelătorie! O, trădare! –, atunci am fost înşelaţi în nădejdile noastre, amăgiţi de sofisme: crezând că făgăduinţa ne va face să dobândim dumnezeirea, nu ajungem nici măcar la vederea dumnezeirii.“[49] De-a lungul întregii sale opere, Palama se va ridica împotriva interpretării simbolice a luminii taborice şi a experienţei creştine, căci acest simbolism i se pare a fi atât o negare a Întrupării, cât şi un refuz al Împărăţiei eshatologice, „al temeiului şi frumuseţii veacului ce va să vie“[50]. Teofaniile pot fi simbolice, dar Întruparea nu; astfel Se arată Duhul Sfânt, dar nu Se întrupează; porumbelul care Îl manifesta era un simbol, dar „trupul lui Hristos este cu adevărat trupul lui Dumnezeu şi nu un simbol“[51]. Dascălul isihast se ridică împotriva

---

[46] *Tr.*, II, *3*, § 55.

[47] *Ibid.*, § 66.

[48] Acest pasaj este inspirat dintr-un text al Sf. Ioan Hrisostom despre Schimbarea la Faţă (*Ad Theodorum lapsum*, I, 11, PG, XLVII, 292).

[49] *Tr.*, III, *1*, § 11.

[50] *Tr.*, II, *3*, § 38; cf. *Tr.*, I, *3*, § 6; II, *1*, § 9; II, *3*, §§ 6, 8, 20, 37; III, *1*, § 10.

[51] Οὐδὲν ἔχει παραπλήσιον πρὸς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ Λόγου· σάρξ μὲν γὰρ οὗτος, ἀλλ᾽ οὐχὶ καὶ τὸ Πνεῦμα γέγονε· καὶ ἡ μὲν

interpretării simbolice a Sfintei Scripturi, ai cărei promotori erau adversarii săi: „Atunci cum? întreabă el în legătură cu Schimbarea la Față, în care Akindin vedea o manifestare simbolică, nici Ilie, nici Moise nu erau acolo cu adevărat, căci și ei erau niște simboluri... nici muntele nu era cu adevărat un munte, din moment ce și el este simbolul înălțării în virtute...?[52] De altfel, simbolismul este cunoscut de către filosofii greci: cu ce se mai deosebește atunci cunoașterea creștină de cunoașterea lor?"[53]

SIMBOLISM REALIST

Într-un sens special și urmând Sfântului Maxim, Palama acceptă totuși să aplice luminii taborice termenul de „simbol"; într-adevăr, tot așa cum arătările veterotestamentare ale lui Dumnezeu erau simboluri și typuri ale teofaniei de pe Tabor (σύμβολα καὶ τύποι τῆς ἐν Θαβὼρ θεοφανείας), tot așa „strălucirea care s-a revărsat din Mântuitorul pe munte este o arvună și un simbol al slavei lui Dumnezeu care se va revela în viitor" (τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης τοῦ Θεοῦ προοίμιον καὶ σύμβολον)[54]. Simbolismul este așadar admisibil în măsura în care se inserează în istoria mântuirii, în loc să o golească de sensul său hristocentric. Palama nu refuză, de pildă, să interpreteze simbolic fapte istorice, dacă aceasta poate fi util în vederea „contemplării", dar cu condiția ca aceste fapte să-și păstreze pe deplin sensul primar și locul în istorie. În polemica cu

---

περιστερά, σύμβολον, ἀλλ' οὐ σῶμα γέγονε τοῦ Πνεύματος· τὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ σῶμα, σῶμα θεοῦ ὡς ἀληθῶς, ἀλλ' οὐ σύμβολον [„Nimic nu se compară cu întruparea Cuvântului; căci Acesta S-a făcut trup, nu Duh; iar porumbelul este un simbol, nu trupul Duhului; însă trupul lui Hristos este cu adevărat trupul lui Dumnezeu, iar nu un simbol"], *Contra lui Akindin*, VII, 15, *Coisl.* 98, ff. 195ᵛ–196; cf. *Epistola către Atanasie al Cyzicului*, *ibid.*, f. 7.

[52] *Contra lui Akindin*, IV, 5, *ibid.*, fol. 100ᵛ.

[53] *Ibid.*, 18, fol. 110ᵛ.

[54] *Ibid.*, V, 8, fol. 123ᵛ.

adversarii săi, s-au luat în discuție unele expresii ale Sfântului Maxim Mărturisitorul: „Într-o teologie analogică și duhovnicească, scrie el în legătură cu aceasta, obiecte având o existență proprie devin și simboluri prin omonimie: în sensul acesta, Sfântul Maxim numește această lumină *simbol*; iată de ce și-a intitulat tratatele sale *Contemplații*."[55] El face „din Moise simbolul judecății și din Ilie pe cel al prevederii[56]! Acești oameni să nu fi fost oare prezenți cu adevărat, ci să fi fost și ei inventați simbolic? Și Petru... n-ar putea deveni și el un simbol al credinței, Iacob – al nădejdii, iar Ioan – al iubirii?..."[57] Într-un pasaj ca acesta se constată simțul remarcabil al *deosebirii*, care caracterizează gândirea lui Palama: lăsându-i unui Sfânt Maxim autoritatea care i se cuvine prin tradiție, dascălul isihast reașază totodată anumite aspecte ale gândirii sale în adevăratul lor context: alegoria și simbolul, inevitabile în anumite tipuri de raționament, nu pot lua niciodată pur și simplu locul relatării evanghelice. Într-un alt pasaj din *Triade*, el revine la simbolismul Sfântului Maxim, unde acesta consideră că „Trupul Domnului, înălțat pe cruce, a devenit simbolul trupului nostru răstignit de patimi" sau că lumina de pe Tabor era „simbolul teologiilor catafatică și apofatică"[58]; el constată că Varlaam caută în aceste pasaje pretextul pentru a afirma că vederea luminoasă însăși nu era decât „halucinație și simulacru"[59]. Pentru a ieși din dificultate, Palama deosebește diferite feluri de simboluri, găsind trei[60]:

---

[55] Este vorba despre θεωρίαι [contemplațiile; sunt scurte exegeze teologice; acest gen literar a fost consacrat de comentatorii neoplatoniști și l-au folosit și unii teologi creștini, precum Sf. Maxim Mărturisitorul în *Comentariu la Tatăl nostru, Mystagogia, Ambigua* etc., MP] Sf. Maxim la Schimbarea la Față (*Ambigua*, PG, XCI, col. 1128A, 1160C).

[56] De fapt, Sfântul Maxim (*ibid.*, col. 1168C) consideră că Moise desemnează prevederea, iar Ilie, judecata. Palama face aici o greșeală din neatenție, pe care o repară în altă parte, citând corect textul Mărturisitorului (*Tr.*, III, *1*, § 13).

[57] *Tr.*, II, *3*, § 22.

[58] *Ambigua*, col. 1376CD, 1165BC.

[59] *Tr.* III, *1*, § 13.

[60] *Ibid.*, §14.

1° Simbolul natural (σύμβολον φυσικόν) care „provine din natura obiectului al cărui simbol este“: căldura de pildă, „este simbolul natural al puterii caustice a focului“; este vorba deci despre un atribut de natură.

2° Simbolul care posedă o existență proprie, dar desemnează o natură diferită de a sa și pe care „nimic nu-l împiedică să existe înainte și după“ obiectul pe care-l desemnează; ca exemplu, Palama dă focurile unei armate pe cale să atace, care, evident, nu desemnează această armată decât în anumite circumstanțe.

3° „Simbolul care nu posedă existență proprie, care nu există nici înainte, nici după“: „astfel sunt simbolurile pe care proorocii le-au arătat la modul sensibil și ca simple figuri: coasa lui Zaharia (*Zah.*, V, 1–2), securile lui Iezechiel (Iez, IX, 2).“

Este evident că lumina Taborului, dacă nu este decât simbol, nu poate intra în prima categorie căci, pe de o parte, nu posedă existență proprie și, pe de altă parte, nu poate fi o simplă halucinație; Părinții o numesc toți „Dumnezeire“ și o identifică cu Împărăția lui Dumnezeu, care va să vie.[61] Sfântul Maxim, de altfel, indică el însuși modul de a aplica lui Hristos termenul de „simbol“: „Din iubire de oameni, scrie el, a devenit propriul Său simbol“ (σύμβολον ἑαυτοῦ)[62], adică S-a manifestat pe Sine într-un fel perceptibil ucenicilor care, până atunci, nu-I vedeau Dumnezeirea. Hristos, scrie Palama, „este și simbol, dar doar în măsura în care S-a manifestat pe Sine“ (καθ᾽ ὃ αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ Χριστὸς ὑπέδειξε)[63]. Simbolul încetează astfel de a mai fi conceput ca un intermediar între subiectul și obiectul viziunii: „Cel care L-a contemplat pe Dumnezeu nu prin mijlocirea unui simbol străin, ci într-un simbol natural, *L-a văzut pe Dumnezeu.*“[64] Teoriei palamite a simbolului natural, Akindin îi va opune

---

[61] *Ibid.*, cf. și § 19.

[62] *Amb.*, col. 1165D; citat în *Tr.*, III, *1*, § 20; cf. *Contra lui Akindin*, IV, 3, *Coisl.* 98, fol. 99.

[63] *Contra lui Akindin*, IV, 21, fol. 112v.

[64] *Tr.*, III, *1*, § 35.

doctrina simplității dumnezeiești – Dumnezeu, ființă simplă, nu posedă σύμβολον φυσικόν[65]–, dar nu se opune el astfel chiar Sfântului Maxim însuși?

MONAHISMUL: SLUJIRE PROFETICĂ

Integrând ansamblul vieții duhovnicești într-o teologie creștină a istoriei, dascălul isihast, în operele sale, conferă instituției monastice un temei eshatologic. Harul botezului ne dăruiește într-adevăr o pregustare a Împărăției, iar viața creștină în întregime nu este decât o realizare a acestei pregustări și o anticipare pe cât se poate de deplină a slavei veacului ce va să vie; viața monastică constituie o formă particulară a acestei anticipări, un mijloc pe care Scriptura[66] și tradiția ecleziastică îl recomandă pentru a realiza mai bine harul botezului și pentru a manifesta încă de aici Împărăția. Această interpretare eshatologică a monahismului și a sfințeniei se exprimă anume în exordul celui mai solemn document ieșit vreodată de sub pana Sfântului Grigorie, *Tomosul aghioritic*: „Învățăturile care astăzi sunt o moștenire comună și cunoscute de toți și vestite fără înconjur, sub legea mozaică ele erau misterii, accesibile dinainte doar viziunilor proorocilor. Pe de altă parte, bunătățile pe care le vestesc sfinții pentru veacul ce va să vie constituie tainele societății evanghelice, căci Duhul îi învrednicește pe sfinți cu vederea și ei primesc aceste bunătăți și le văd dinainte, ca pregustare..." Cine sunt acești sfinți? „Toți cei care, scrie Palama, au renunțat să se bucure de bunurile materiale, de slava omenească și de desfătările vinovate ale trupului, preferând viața evanghelică, și care, pe lângă acestea, au

---

[65] *Contra lui Palama*, II, *Monac. gr.* 223, fol. 107^v.

[66] Palama citează acest text eshatologic al Sfântului Pavel: „Vremea s-a scurtat de acum; cei ce au femei să fie ca și cum nu ar avea... căci chipul acestei lumi trece" (I Cor., VII, 29, 31), *Om.* 63, ed. OIKONOMOS, p. 286.

întărit această lepădare de lume prin ascultarea de cei care au ajuns la vârsta desăvârșită potrivit lui Hristos."[67]

De fapt, Palama vede în monahism o formă a slujirii proorocești pe care o cunoștea Biserica primară; spre deosebire de profetismul veterotestamentar, care consta în iluminări acordate unor indivizi, cel al Noului Legământ se întemeia pe această „pârgă" a Împărăției pe care toți creștinii o au: proorocii creștini sunt înainte de toate *sfinți* care au realizat în ei înșiși într-un mod mai plenar decât alții sfințenia potențială acordată tuturor prin botez; mistica monahală, departe de a se opune naturii sacramentale și ierarhice a Bisericii, constituie roada acesteia. „Societatea monastică, scrie Palama, își însușește mai bine decât orice altă societate ortodoxă natura dumnezeiască."[68]

Natura profetică a monahismului îi dă acestuia o răspundere cu totul specială față de întreaga Biserică, nu numai față de mântuirea individuală a monahilor. Fără a se substitui magisteriului ierarhic și fără a avea pretenții de infailibilitate, monahii pot compensa slăbiciunile omenești ale ierarhilor în apărarea ortodoxiei; istoria Bisericii Răsăritene este plină de exemple în care au jucat acest rol. Concepția sa despre funcțiile *ecleziale* ale monahismului și rolul său profetic în istoria mântuirii este cea care l-a făcut pe Palama să iasă din izolarea atonită, să se implice în controversele dogmatice și să ia parte în mod activ la viața politică și socială a vremii sale.

LEPĂDAREA MONASTICĂ

Temeiul însuși al stării monastice este lepădarea totală de toate bunurile acestei lumi. Chiar dacă preia adesea termeni de la Dionisie, Palama caută mereu, atunci când vorbește despre această

---

[67] PG, CL, 1225A–1228C; această perspectivă eshatologică a spiritualității creștine se întâlnește deja la Sfântul Maxim (*Cent. gnost.* 29, PG, XC, 1137CD, *Amb.*, PG, XCI, 1256BC).

[68] *Discurs epistolar către Ioan și Theodor*, ed. OIKONOMOS, p. 291.

lepădare, să se refere la Scriptură: „Toţi aceştia, într-un cuget, stăruiau în rugăciune (*FA*, I, 14), prefigurând şi realizând cu sfinţenie în practică această viaţă de monahi, cu adevărat superioară şi sfinţită; căci noi avem făgăduinţa, dacă urmăm această cale, să depăşim calea de mijloc[69]; ne detaşăm de orice distincţie, de orice viaţă, de orice închipuire pentru a ne înălţa, asemenea monahilor adevăraţi, ascultând poruncile unificatoare... pentru a afla o sfântă împlinire în Monada preasfântă."[70] Lepădarea la care trebuie să ajungă monahii nu se mărgineşte doar la cele inutile, ci se extinde chiar şi la ceea ce lumea consideră util. În mai multe rânduri, Palama arată că studiile profane sunt cu desăvârşire interzise monahilor[71]; în legătură cu aceasta, răspunzând dinainte obiecţiilor adversarilor săi, scrie: „Domnul nu a interzis anume studiile literare? Dar nu a interzis nici căsătoria, nici mâncarea de carne, nici coabitarea cu oameni căsătoriţi[72]... Numeroase lucruri sunt practicate de ansamblul creştinilor, fără a-şi atrage vreo osândă, fiind în acelaşi timp cu desăvârşire oprite monahilor[73], din pricina felului lor special de vieţuire."[74] Părinţii îi sfătuiesc pe începători să se abţină de la lecturi prea lungi, chiar şi ale cărţilor sfinte, şi să se îndeletnicească doar cu rugăciunea: aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin că lectura ar fi ceva rău, dar ea poate distrage atenţia de la contemplaţie.[75] De altfel, isihaştii, după ce au dobândit darul rugăciunii neîncetate, se îndeletnicesc cu râvnă cu lectura: „Nu cunoaştem printre noi niciun isihast care, dacă ştie să citească, să nu se străduiască cu

---

[69] Adică, creştinii care trăiesc în lume. Cf. DIONISIE, *Ier. Bis.*, III, 4, PG, III, col. 536B.

[70] *Tr.*, II, *1*, § 34; cf. DIONISIE, *ibid.*, VI, 3, col. 533A; în legătură cu terminologia dionisiană folosită aici de Palama, v. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, pp. 187–191.

[71] *Tr.*, I, *1*, § 12; II, *1*, § 33.

[72] Dreptul canonic bizantin interzicea monahului să-şi petreacă noaptea afară din mănăstire (Canonul 46 al Sinodului *in Trullo*).

[73] Cf. DIONISIE, *Ier. Eccl.*, III, 2, col. 533D.

[74] *Tr.*, II, *1*, § 35.

[75] *Tr.*, I, *3*, § 2.

cunoașterea Scripturii; cât despre cei care nu știu să citească, pot fi luați drept cărți însuflețite, căci recită în chip firesc pe dinafară cea mai mare parte din Scripturi"; la urma urmei, însă, „punerea în practică, nu cunoașterea Scripturii, este cea care duce la mântuire"[76]. Palama nu propovăduiește așadar o ignoranță din principiu, ci opune umaniștilor care căutau perfecțiunea în cunoaștere, idealul monahului care voiește să-L posede în sine însuși pe Dumnezeul Cel viu, Hristos „Care este Înțelepciunea-în-sine și Care are în El Însuși orice cunoaștere adevărată": „Omul care Îl are în sine prin ascultarea dumnezeieștilor porunci nu va avea așadar nevoie nici măcar să mai cerceteze Scripturile, ci le va cunoaște pe de-a întregul fără a le cerceta." Citează în legătură cu aceasta exemplul Sfântului Ioan Botezătorul și al Sfântului Antonie din Egipt: potrivit Sfântului Atanasie, acesta din urmă, copil fiind, a refuzat să studieze, dar i-a combătut mai târziu pe filosofii greci.[77]

Referindu-se frecvent, asemenea Sf. Grigorie de Nyssa, la Moise, la Ilie, la Ștefan ca modele ale vieții mistice, Palama amintește adesea isihaștilor figura Sfântului Ioan Botezătorul, către care „privesc, ca spre modelul lor dintâi, toți cei care părăsesc lumea"[78]. Într-adevăr, Ioan „nu era doar Înaintemergătorul lui Hristos, ci și al Bisericii Sale, și mai ales, fraților, cel al societății noastre monastice"[79]. Tot așa cum Botezătorul a vestit lumii apropiata venire a lui Mesia, tot așa monahii vestesc iminența Parusiei...

„MAREA SCHIMĂ"

Chiar dacă preamărește slujirea profetică a monahismului, Sfântul Grigorie o concepe cu destulă luciditate pentru a se opune

---

[76] *Tr.*, II, *1*, § 11.

[77] *Ibid.*, § 43; cf. SF. ATANASIE, *Viața Sfântului Antonie*, PG, XXVI, 841 A, 944 sq.

[78] *Tr.*, I, *1*, § 4.

[79] *Om.* 40, col. 509B.

abuzurilor şi, îndeosebi, împărţirii cinului monahal între „mica schimă“ şi „marea schimă“, împărţire care, în epoca sa, exista de multă vreme. Această ierarhie între monahi nu adăuga nimic, în opinia sa, temeiului vieţii monastice: iniţial necunoscută, fusese născocită de dascăli mai recenţi (τινὲς τῶν ὀψιγενεστέρων) care, incapabili de fapt să stabilească o distincţie autentică între cele două, nu au fost în stare decât să-i facă pe candidaţii la “marea schimă“ să repete aceleaşi lepădări şi aceleaşi voturi (οὐδ᾽ αὐτοὶ διεῖλον ὡς ἀληθῶς· τὰς αὐτὰς γὰρ ἀποταγάς τε καὶ συνταγὰς εὑρήσεις ἐπ᾽ ἀμφοτέρων σκοπήσας). Referindu-se la autoritatea Sfântului Teodor Studitul, Palama, într-o scrisoare către Pavel Asan, condamnă această practică nouă: „Unii, scrie el, se străduie să nu iasă din casă şi să nu se lase văzuţi de mulţime, petrecându-şi cea mai mare parte a vieţii într-un fel de sanctuar, pentru a părea nişte oameni mari, cu un mod de viaţă excepţional“ (τινὲς τὸ ἀπρόϊτον καὶ τοῖς πολλοῖς ἀθέατον ἐπετήδευσαν, ἔσθ᾽ ὅτε τοῦ μεγάλοι τινὲς εἶναι δόξαι καὶ τὸν βίον ἐξηλλαγμένοι, καθάπερ ἐν ἀδύτοις τελοῦντες τὸν πλείω τῆς ζωῆς χρόνον). Dascălul isihast îl sfătuieşte pe corespondentul său să „înveţe cu ajutorul harului lui Hristos să-şi îmbunătăţească în chip util felul de viaţă şi nu să-şi schimbe veşmintele“; (Δεῖ δὲ συνετὸν ὄντα σὲ χάριτι Χριστοῦ μὴ σχημάτων ἁπλῶς ὑπαλλαγήν, ἄλλα πολιτείας βελτίωσιν τὴν λυσιτελοῦσαν εἰδέναι)[80].

Pentru a-şi împlini cu adevărat misiunea profetică, pentru a-şi păstra locul în istoria mântuirii, monahismul trebuia aşadar, potrivit lui Palama, să stea departe de orice fariseism şi să rămână credincios simplităţii evanghelice. Acest ultim exemplu ilustrează din nou ceea ce spuneam în mai multe rânduri: isihasmul bizantin al sec. al XIV-lea nu era o mişcare de ezoterism nesănătos, ci o deşteptare spirituală, care tindea să restabilească cele mai autentice tradiţii ale Răsăritului creştin.

---

[80] *Paris. gr.* 1239, ff. 286–287.

Capitolul al cincilea

O TEOLOGIE EXISTENȚIALĂ: FIINȚĂ ȘI ENERGIE

Doctrina palamită despre deosebirea dintre fiinţă şi energii în Dumnezeu este partea cea mai renumită a operei sale, dar care nu a beneficiat întotdeauna de o interpretare corectă. Într-adevăr, regăsim această distincţie în majoritatea operelor publicate ale Sfântului Grigorie, la care au fost nevoiţi să se limiteze criticii şi apologeţii: din păcate, era vorba îndeosebi de tratate ocazionale şi polemice – ca de pildă *Theophanes* şi *Capetele fizice* – care nu permiteau integrarea acestui aspect al „palamismului" în ansamblul gândirii sfântului arhiepiscop al Tesalonicului. Autorii de formaţie scolastică s-au străduit să respingă formulele, evident incompatibile cu presupunerile lor filosofice, fără a ţine seama de conţinutul religios pe care Palama căuta să-l apere şi fără a indica mijloacele prin care acest conţinut putea fi exprimat altfel decât o făcuse Sfântul Grigorie, în situaţia istorică concretă în care se afla. Unii dintre aceşti autori au căutat, de altfel, în opera lui Palama analogii cu vreuna dintre doctrinele condamnate în Apus sau chiar cu anumite

formulări ale lui Duns Scotus[1]. Ne vom feri aici să-i urmăm pe acest teren, care ar depăși cadrul studiului nostru; considerăm, de altfel, că aceste raportări la autori al căror univers duhovnicesc și metodă filosofică erau total diferite sunt cu atât mai premature cu cât opera însăși a lui Palama este încă prea puțin cunoscută. Ne vom strădui așadar să analizăm pe scurt această concepție în cadrul său propriu, cu unele referiri la Părinții greci, care constituiau pentru Sfântul Grigorie unica autoritate doctrinară, lăsând altora sarcina de a iniția un studiu comparativ, care va trebui în mod obligatoriu să se bazeze pe ansamblul textelor palamite și care va conduce, poate, la concluzii neașteptate.

Cât despre autorii ortodocși care au cercetat sistemul palamit și l-au pus în relație cu ansamblul tradiției creștine răsăritene, nici ei nu au avut la dispoziție decât o parte relativ redusă din scrierile Sfântului Grigorie, datând toate dintr-o epocă în care edificiul palamit era constituit, iar gândirea dascălului isihast nu mai era perceptibilă în integralitatea contextului său hristologic și scripturistic. Scurta noastră „introducere“ în teologia Sfântului Grigorie Palama va putea completa acești autori[2] numai în măsura în care am încercat

---

[1] Avem aici în vedere mai ales analizele făcute de P. JUGIE în *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, II, Paris, 1933, pp. 71–161, și cartea lui S. GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV*[e] *et XV*[e] *siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933 (în legătură cu această carte, a se vedea observațiile pertinente ale P.V. GRUMEL, „Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scolarios devant le problème de la simplicité divine“, în *Echos d'Orient*, XXXIV, 1933, pp. 84–96); cf. și E. CANDAL, „Innovaciones palamiticas en la doctrina de la gracia“, în *Miscellanea G. Mercati*, III (*Studi e Testi*, 123), 1946, pp. 65–103.

[2] Părintele D. Stăniloae, în valoroasa sa monografie pe care am citat-o adesea, este singurul autor care s-a referit direct la operele inedite ale lui Palama, volumul lucrării sale nepermițându-i însă să analizeze în detaliu concepția dascălului isihast. Printre autorii deja cu vechime, A. Jacimirskij („Vizantijskij religioznyi misticism XIVgo veka pered perehodom ego k slavjanam“, în revista: *Strannik*, 1908, nov., pp. 507–517; dec., pp. 662–672) și Pr. Syrku (*Vremja i žizn*, pp. 55–140, 167–219) își mențin o valoare deosebită și, alături de alte lucrări din sec. al XIX-lea, dezmint părerea lui M. Jugie (a se vedea îndeosebi *Le Schisme*

să restabilim acest context. Fără a soluționa toate dificultățile pe care gândirea creștină apuseană le întâmpină în încercarea de a-l înțelege pe Palama, nădăjduim că integrarea teologiei sale într-o sinteză hristocentrică independentă de orice metafizică prestabilită o va putea face mai accesibilă cititorilor apuseni.

DUMNEZEUL ASCUNS

Când se prezintă învățătura Sf. Grigorie Palama, se începe în general prin a i se stabili locul în cadrul a ceea ce numim „teologie apofatică" în Răsărit. Aici, se deosebesc două curente: cel dintâi, depinzând direct de neoplatonism, concepe transcendența și incognoscibilitatea lui Dumnezeu drept o consecință a *limitelor minții create*: este de ajuns să „te depășești", să „te lepezi de făpturi", să „te unifici", pentru a ajunge la cunoașterea Ființei dumnezeiești; cel de-al doilea, dimpotrivă, deși păstrează un vocabular neoplatonician, universal acceptat, afirmă transcendența divină ca fiind *o proprietate a lui Dumnezeu*, un fapt pe care nicio lepădare, nicio depășire a sinelui nu o poate face să dispară: Dumnezeul Scripturii este un „Dumnezeu ascuns" care nu Se revelează decât atunci când voiește și în circumstanțele pe care El Însuși le stabilește. Pe bună dreptate, s-a văzut în palamism o expresie a celui de-al doilea curent[3]. Problema teologiei „apofatice" se află astfel la baza controverselor teologice bizantine din sec. al XIV-lea, căci adversarii lui Palama

---

byzantin, Paris, 1941, pp. 380–383) cum că palamismul ar fi fost uitat în Răsărit. Printre lucrările recente și mai accesibile despre palamism, trebuie menționate în primul rând cele ale lui Basile Krivoscheine, V. Lossky și Kiprian Kern, citate în bibliografie.

[3] I.V. POPOV, *Ličnost' i učenie bl. Augustina* (*Personalitatea și învățătura Fericitului Augustin*), I, Sergiev Posad, 1917, pp. 361–370; V. LOSSKY, *Otricatel'noe bogoslovie v učenii Dionisija Areopagita* (*Teologia apofatică în doctrina lui Dionisie Areopagitul*), în *Seminarum Kondakovianum*, III (1931), pp. 133–134; V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 28–29; KIPRIAN (C. KERN), *Anthropologija*, pp. 276–280.

susţineau în mod incontestabil, fiecare cu unele nuanţe specifice, prima concepţie despre incognoscibilitatea divină. Varlaam, în ceea ce-l priveşte, s-a făcut apărătorul unei poziţii apofatice extreme, dependente cu totul de filosofia greacă: Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin mintea omenească, ori mintea noastră nu are decât posibilităţi limitate, aşadar Dumnezeu rămâne necunoscut. Date fiind premisele filosofice ale lui Varlaam, teologia apofatică îl conducea la nominalism.[4] Cât despre Akindin şi Nichifor Gregoras, aceştia, spre deosebire de filosoful calabrez, adoptaseră o poziţie strict defensivă faţă de palamism, mărginindu-se să respingă formulele pe care dascălul isihast i le înfăţişase lui Varlaam şi nepropunând nicio teorie anume a cunoaşterii lui Dumnezeu. De fapt, oscilau între nominalism şi afirmarea posibilităţii de cunoaştere a fiinţei divine. În felul acesta putea Akindin să afirme în acelaşi timp şi că orice teofanie nu este decât „un semn“ al unui Dumnezeu „în mod simbolic polimorf“ (πολύμορφον τὸ θεῖον καὶ πάμμορφον συμβολικῶς)[5], cunoscut doar prin lucrările Sale (θεότης καταληπτὴ ἐκ τῶν ἔργων καὶ ποιημάτων αὐτῆς)[6], la modul unei esenţe simple, ale cărei proprietăţi nu se deosebesc între ele decât nominal (πολυωνύμως, οὐ πραγματικῶς)[7] – şi că divinul este „întreg împărtăşibil la nivel ontologic de către creaturi“ (ὅλον τοῖς οὖσιν οὐσιωδῶς μεθεκτόν)[8], dumnezeirea fiind fiinţa creaturilor (οὐσία τοῖς οὖσιν)[9].

---

[4] A se vedea expunerea gândirii lui Varlaam făcută de noi în „Un mauvais théologien de l'unité“, în *L'Eglise et les Eglises*, II, Chevetogne, 1955, pp. 47–64.

[5] *Contra lui Palama*, II, *Monac. gr.* 223, fol. 102v; cf. NICHIFOR GREGORAS, *Ist.*, XXXII, PG, CXLIX, col. 357 AB.

[6] *Ibid*, fol. 122v; τὸ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν αὐτοῦ γνωρίζειν οὐ τῶν ἀκτίστων αὐτόν, ἀλλὰ τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ ποιούμενων [„a-L cunoaşte din lucrările Sale nu înseamnă a-L cunoaşte din cele necreate, ci din cele făcute de El“], *ibid.*, V, fol. 304.

[7] *Ibid.*, III, fol. 188; cf. NICHIFOR GREGORAS, *Ist.*, XXX, PG CXLIX, col. 256B, 277D; XXXIII, col. 373A, 381A.

[8] *Ibid.*, V, fol. 309v.

[9] *Ibid.*, II, fol. 123.

Astfel, cu toate divergențele lor aparente, adversarii lui Palama aveau în comun o concepție intelectualistă despre cunoașterea lui Dumnezeu și o filosofie esențialistă ca temei al teologiei lor. S-ar putea stabili cu ușurință o paralelă între concepția lor despre Dumnezeu și cea a unui Toma din Aquino și nu este de mirare că mulți antipalamiți și-au sfârșit zilele în Apus, după ce îmbrățișaseră credința romano-catolică, dar este important de subliniat că nici Varlaam, și cu atât mai puțin Akindin sau Nichifor Gregoras nu fuseseră direct influențați de gândirea latină; ceea ce-i apropia de aceasta nu erau decât noțiunile filosofice comune, preluate de la aceeași sursă aristoteliciană sau neoplatonică și confirmate de aceeași autoritate, cea a lui Dionisie.

DOUĂ EXEGEZE ALE LUI DIONISIE

Nu avem posibilitatea de a atinge aici fondul problemei dionisiene, nici măcar de a determina care dintre interpretările lui Dionisie – cea palamită sau cea tomistă – este cea justă. Să notăm totuși că, atât în Răsărit, cât și în Apus, *aceste două tendințe* de exegeză dionisiană au coexistat câtva timp: pe de o parte, un irlandez ca Ioan Scotus Eriugena l-a putut citi pe Dionisie cu ochii unui răsăritean, dar fără a avea pregătirea teologică și spiritualitatea hristocentrică care i-au permis lui Palama să-l integreze pe Dionisie într-o sinteză autentic creștină[10]; pe de altă parte, răsăriteni autentici, ca Akindin sau Gregoras, l-au putut interpreta pe Dionisie în manieră apuseană, fără a avea, evident, geniul filosofic al lui Toma... Astfel, în timpul controverselor bizantine din sec. al XIV-lea, problema exegezei lui Dionisie s-a aflat în centrul dezbaterilor.

---

[10] Referitor la legăturile dintre Dionisie și Ioan Scotus, există o lucrare excelentă, veche, dar încă utilă, de A. BRILLIANTOV, *Vlianie vostočnago bogoslovija no Zapadnoe v proizvedenijah Ioanna Skota Erigeny* (*Influența teologiei răsăritene asupra teologiei apusene în operele lui Ioan Scotus Eriugena*), Sankt Petersburg, 1898.

Deja Varlaam, în interpretarea sa nominalistă a Areopagitului, căuta să demonstreze că vederea lui Dumnezeu despre care ne vorbeşte acesta nu constituie decât un fel de *habitus creat* şi nu un contact cu Fiinţa dumnezeiască. Calabrezul cita, de pildă, pasajul din *Ierarhia bisericească* în care Dionisie vorbea despre „scopul Ierarhiei“ ca despre o „dragoste neîncetată pentru Dumnezeu“ şi o „cunoaştere a făpturilor aşa cum sunt“, o „vedere“ şi o „ştiinţă a sfântului adevăr“, o „participare dumnezeiască la desăvârşirea unificatoare“[11], şi conchidea astfel: „Cel mai de preţ dar pe care ni l-a făcut Dumnezeu este ierarhia; scopul său este cunoaşterea fiinţelor; aşa cum ne învaţă aceste cuvinte ale lui Dionisie, cunoaşterea fiinţelor, adică filosofia, este cel mai bun lucru pe care îl avem.“[12] Acest intelectualism al lui Varlaam în teoria sa despre cunoaşterea lui Dumnezeu îl conducea la concluzii de ordin metafizic, tot în cadrul unei exegeze a lui Dionisie. Acesta din urmă scrisese: „Puterile proniatoare produse de Dumnezeul neîmpărtăşibil sunt Fiinţa-în-sine, Viaţa-în-sine şi Dumnezeirea-în-sine; în măsura în care fiinţele participă la aceasta în modul care le este propriu se spune că sunt fiinţe, fiinţe vii şi fiinţe divine...“[13] Şi Varlaam comenta: „Dumnezeirea-în-sine şi celelalte realităţi pe care Marele Dionisie le-a numit limpede puteri nu sunt veşnice, ci existenţa le este dată de Cel Bun... Există slava neîmpărtăşibilă a lui Dumnezeu, realitate veşnică, deci identică cu esenţa; şi este slava părtăşibilă, diferită de esenţa lui Dumnezeu, care nu este veşnică, căci şi ea îşi primeşte existenţa de la Cauza universală.“[14] Akindin, la rândul său, îl interpretează pe Dionisie în acelaşi mod: îndumnezeirea pe care Dumnezeu o dăruieşte oamenilor nu conferă participare la Dumnezeirea unică, ci „ceea ce numim dumnezeirea oamenilor“ (ἡ οὕτω λεγομένη τῶν ἀνθρώπων θεότης), care, creată fiind,

[11] *Ier. Bis.*, I, 3, PG, III, col. 376A.

[12] Citat în *Tr.*, II, *3*, § 73.

[13] *Numele div.*, XI, 6, col. 953D–956A.

[14] *Contra Messalienilor*, citat în *Tr.*, III, *2*, § 13; cf. alte pasaje asemănătoare din Varlaam, citate de Palama în *Tr.*, II, *3*, §§ 50–51, 59, 60–61; III, *1*, § 25.

nu lezează unitatea și simplitatea dumnezeiască[15]. Gregoras, la rândul său, interpretează și el πρόοδοι [revărsări] dionisiene drept făpturi, în măsura în care ne sunt „analogic" participabile.[16]

Vedem astfel că, pentru adversarii palamismului, pasajele dionisiene despre îndumnezeire nu erau suficiente pentru a desființa caracterul absolut al transcendenței divine. Dumnezeu rămânea neîmpărtășibil, chiar și pentru „oamenii îndumnezeiți"; teologia apofatică a lui Dionisie slujea pentru a le justifica negarea îndumnezeirii reale; le permitea să dea un sens nominal sau simbolic pasajelor scripturistice sau patristice – îndeosebi celor ale lui Dionisie însuși – care vorbeau despre participarea oamenilor la „firea dumnezeiască". De fapt, sub condeiul lor, sistemul Areopagitului se neutraliza pe sine și în același timp și Revelația.

INSUFICIENȚA CĂII NEGATIVE

În ceea ce-l privește pe Palama, așa cum am văzut mai sus în legătură cu doctrina dionisiană a ierarhiilor, el aplica Areopagiticului un corectiv hristologic fundamental, care plasa universul dionisian în domeniul cosmologiei „naturale", anterioară Întrupării. Acest procedeu al dascălului isihast nu viza doar sistemul ierarhiilor, ci și „teologia apofatică". „Calea negativă – scria el – aparține primului venit care o voiește; ea nu preschimbă sufletul pentru a-i da demnitatea îngerească, ci liberează rațiunea în raport cu celelalte ființe, dar nu poate ea singură să-i ofere unirea cu cele transcendente."[17] Astfel, în privința teologiei apofatică, dascălul isihast este de acord cu Varlaam, care, în prima scrisoare, îi spunea: „Nu mă pot împiedica să-i consider vrednici de admirație pe filosofii profani care au recunoscut cu atâta noblețe slăbiciunea omenească și transcendența

[15] *Contra lui Palama*, I, *Monac. gr.* 223, fol. 22; Akindin se referă în acest pasaj la *Ep. II către Dionisie*, PG, III, col. 1068–1069A.

[16] *Ist.*, XXX, PG, CXLIX, col. 296BC.

[17] *Tr.*, I, *3*, § 21.

divină."[18] Filosofii au cunoscut și ei teologia apofatică, aceasta aparținând de fapt gândirii naturale: contemplând făpturile, îți dai seama de caracterul lor relativ și ajungi la ideea unui Absolut și unui Creator. După ce enumeră minunile creației, Palama întreabă: „Ce om, având toate acestea în minte, nu s-ar gândi la Cel Care a pus atât de bine fiecare lucru la locul său...? Ce om, cunoscându-L astfel pe Dumnezeu, L-ar mai confunda cu una din acele ființe a cărei cauză este, sau cu unul din acele lucruri care sunt înfățișate ca fiind oglindiri ale Sale? Așadar, el va dobândi și cunoașterea negativă a lui Dumnezeu."[19] Calea negativă este insuficientă, pentru că se mărginește să *compare* ființele cu Dumnezeu pentru a recunoaște incognoscibilitatea lui Dumnezeu și nu este, prin urmare, ea însăși decât o *cunoaștere a ființelor*. „Acești oameni care nu cinstesc decât contemplarea apofatică nu cred în existența niciunei lucrări, niciunei vederi care ar fi dincolo de aceasta... care propriu-zis nu văd, nu cunosc nimic și sunt lipsiți de cunoaștere și de vedere."[20] „Negația singură nu este de ajuns minții", scria el în altă parte, „pentru a ajunge la cele mai presus de minte; înălțarea prin negație nu este, într-adevăr, decât o înțelegere a ceea ce pare diferit de Dumnezeu; ea nu poartă imaginea contemplării negrăite, nu este ea însăși această împlinire."[21]

Deși calea negativă „se apropie mai mult de Dumnezeire decât teologia pozitivă, ea rămâne o lepădare de toate și nu este câtuși de puțin suficientă pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu"[22]. Transcendentul ne rămâne necunoscut nu pentru că suntem noi prea slabi pentru a ajunge la El, ci pentru că El Însuși este necunoscut prin fire. „Nu este doar un Dumnezeu care depășește ființele, ci mai-mult-decât-Dumnezeu; desăvârșirea Celui care depășește toate nu este doar mai presus de orice afirmație, ci și mai presus de orice negație și

---

[18] Ed. Schirò, *Barlaam epistole greche*, pp. 261–262.

[19] *Tr.*, II, *3*, § 44.

[20] *Tr.*, II, *3*, § 53.

[21] *Tr.*, I, *3*, § 19.

[22] *Cap. fiz.* 106, col. 1192D.

depășește orice desăvârșire care ar putea veni în minte."[23] Adevărata contemplație „se produce prin lepădare, dar fără a fi ea însăși lepădarea; pentrru că, dacă ar fi pur și simplu lepădare, ar depinde de noi, or, aceasta este învățătura messalienilor... Contemplarea nu este, așadar, doar lepădare sau negare; ea reprezintă o unire și în același timp o îndumnezeire care survine în chip tainic și negrăit prin lucrarea harului lui Dumnezeu, după lepădarea de toate"[24]. Adevărata vedere își are originea, prin urmare, într-un *dar pozitiv* al lui Dumnezeu și constituie ea însăși o *experiență pozitivă*. Dar aceasta nu înseamnă că se exprimă în termenii unei *teologii pozitive* sau catafatice, ci constituie o întâlnire cu un Dumnezeu transcendent prin fire. „Cei care s-au curățit prin isihie... știu că Dumnezeirea depășește asemenea contemplări și asemenea inițieri și astfel posedă harul mai presus de minte și supraadăugat într-un mod care ne depășește; îl posedă nu pentru că nu ar vedea, asemenea celor care fac teologie negativă, ci pentru că în însăși viziunea lor ei cunosc ceea ce depășește viziunea, experiind negația, și nu concepând-o. *Așa cum actul de a experia și de a vedea cele dumnezeiești se deosebește de teologia catafatică și îi este superior, tot astfel actul de a experia negația în vederea duhovnicească, negație legată de transcendența obiectului, se deosebește de teologia negativă și îi este superior acesteia.*"[25]

VEDEREA POZITIVĂ A NEVĂZUTULUI

Neutralizând în felul acesta absolutizarea nominalistă a apofatismului, susținută de Varlaam, Palama revine de fapt la un alt aspect al învățăturii lui Dionisie, și anume acela al întunericului divin, conceput ca experiență pozitivă a lui Dumnezeu.[26] După

---

[23] *Tr.*, II, *3*, § 8; cf. § 35.

[24] *Tr.* I, *3*, § 17; cf. DIONISIE, *Teol. mist.*, I, 2, PG, III, col. 1000B; V, col. 1048B.

[25] *Tr.*, II, *3*, § 26.

[26] Despre acest subiect, a se vedea H.-CH. PUECH, „La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys", în *Etudes Carmélitaines*, oct. 1938, pp. 33–53; cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique*, pp. 33–34.

cum am văzut în textele citate, dascălul isihast refuză să aplice acestei experiențe a Transcendentului termenul de „teologie apofatică", pentru că, în vremea sa, „teologie" însemna în mod necesar expresie și conceptualizare: „Pecetea pusă pe minte de semnele dumnezeiești și tainice ale Duhului se deosebește mult de teologia apofatică... Teologia este tot atât de departe de vederea lui Dumnezeu în lumină, tot atât de diferită de convorbirea intimă cu Dumnezeu pe cât este de departe cunoașterea de posesie."[27] Această posesie „mintea nu o dobândește înălțându-se doar prin negație... Dincolo de lepădare... se află o ignoranță, care este însă mai mult decât cunoașterea; se află un nor, care este însă mai mult decât strălucitor; și în acest nor mai mult decât strălucitor, potrivit Marelui Dionisie, cele dumnezeiești sunt dăruite sfinților[28]; astfel, preadesăvârșita vedere a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești nu este doar o lepădare, ci este, dincolo de lepădare, o participare la cele dumnezeiești, este un dar și o posesie, mai mult decât o lepădare"[29]. Când sfinții primesc vederea, intră în legătură cu Dumnezeu Însuși, Care, revelându-Se lor, rămâne totodată pe deplin transcendent. Palama descrie astfel o viziune a Sfântului Benedict, după vechea versiune greacă a *Vieții* sale; Sfântul Benedict „a văzut universul întreg parcă învăluit într-o singură rază a acestui soare înțelegător[30], deși nici el nu a văzut esența și măsura a ceea ce vedea, ci doar măsura la care a putut el însuși primi acestea... n-a aflat că această lumină era prin fire, dar a aflat că exista cu adevărat (ὅτι ἐστίν ὡς ἀληθῶς), că era suprafirească și mai presus de ființă, că era diferită de toate ființele, că ființa sa era absolută și unică (ὂν δὲ κυρίως τε καὶ μόνον), și că aduna în chip tainic toate ființele în sine"[31]. Să reținem aceste expresii ale

---

[27] *Tr.*, I, *3*, § 42.

[28] *Ep.*, V, PG, III, col. 1073A.

[29] *Tr.*, I, *3*, § 18.

[30] Sf. Grigore cel Mare, *Viața Sf. Benedict* (trad. în greacă în sec. al VIII-lea de papa Zaharia), PL, LXVI, 197B.

[31] *Tr.*, I, *3*, § 22.

Sfântului Grigorie: sfântul percepe *existența* lui Dumnezeu și anumite proprietăți ale ființei Sale, fără a-i cunoaște însă esența... Cu cât percepi mai bine această existență, cu atât recunoști mai bine aceste proprietăți, iar transcendența divină apare cu atât mai limpede: „Cel care a devenit Duh, și care vede în Duh, cum să nu contemple ceea ce este asemenea modului său de contemplare?... Și totuși, până și în vederea duhovnicească, *lumina transcendentă a lui Dumnezeu apare mai pe deplin ascunsă.*“[32] Astfel că, tocmai atunci când dobândești adevărata vedere și adevărata cunoaștere, atunci când „ești unit cu Dumnezeu“ și „Îl vezi pe Dumnezeu prin Dumnezeu“, după ce ai „depășit orice lucrare cognitivă“, atunci vezi transcendența lui Dumnezeu[33]. „Cei care contemplă prin revelație lumina dumnezeiască“ văd în Dumnezeu o Taină, mult mai bine decât noi, care încercăm să înțelegem neînțelesul firii dumnezeiești, ca neînțeles, prin simboluri sau concepte simbolice sau prin negație. Cel care este unit cu Dumnezeu „aduce slavă lui Dumnezeu nu doar mai presus de singura facultate intelectuală a minții sale, această facultate umană pe care multe ființe create o depășesc și ele, ci și mai presus de această unire suprafirească“[34].

FUNCȚIA REVELATOARE A LUI HRISTOS

Astfel, Palama, care nu ezită în fața celor mai realiste expresii atunci când vorbește despre îndumnezeire – nu spunea el că sfinții erau „necreați prin har“? –, afirmă cu tot atâta forță transcendența lui Dumnezeu. Acești doi poli ai realității creștine și ai experienței religioase autentice sunt la el corelativi, în pofida caracterului lor antinomic: lipsind când pe unul, când pe celălalt de valoarea sa și refuzând antinomia, adversarii săi lezau un punct esențial al învățăturii

---

[32] *Tr.*, II, *3*, § 31; cf. și § 32.

[33] *Ibid.*, § 52.

[34] *Ibid.*, § 57.

creştine.[35] Pentru a-i înţelege pe deplin concepţia asupra acestui punct, în ceea ce o leagă şi ceea ce o separă de Dionisie, tot la hristologia sa trebuie să recurgem, căci el consideră că în Hristos îşi află omul calea îndumnezeirii şi a adevăratei cunoaşteri a lui Dumnezeu. Într-adevăr, ceea ce dă *Corpusului Areopagitic* caracterul ambiguu, care permite folosirea sa atât de nominalişti, cât şi de realişti, este tocmai lipsa oricărei hristologii. Subliniind că antinomia transcendenţei şi a unirii avea un temei pur religios, independent de orice „teologie“ apofatică sau catafatică, aşadar de orice concept filosofic, Palama căuta pur şi simplu să afirme un dat revelat fundamental: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut“ (Ioan, I, 18). Altfel spus, Revelaţia rămâne întotdeauna un act liber şi suveran al lui Dumnezeu, prin care Transcendentul iese din transcendenţa Sa şi Incognoscibilul se face cunoscut: aşadar, cunoaşterea pe care o primim este întotdeauna o cunoaştere „prin har“ (χάριτι), supusă voiei Sale (θελήσει), şi dependentă de un act (ἐνεργείᾳ) al atotputerniciei condescendente (συγκαταβάσει) a lui Dumnezeu. „Dumnezeu, prin marea Sa bunătate faţă de noi, fiind transcendent a toate, incomprehensibil şi negrăit, primeşte să se facă părtaş înţelegerii noastre şi, în chip nevăzut, văzut în puterea Sa nedespărţită şi mai presus de fire.“[36] Chiar şi îngerii au nevoie de această condescendenţă divină, fără de care nu L-ar putea vedea pe Dumnezeu: aşadar, nici ei nu-L pot vedea pe Dumnezeu decât prin har şi nu prin fire.[37]

„Teologiile“ catafatice şi apofatice sunt astfel plasate de Palama în domeniul gândirii naturale, în măsura în care depind de o „înţelegere“ şi nu duc decât la o cunoaştere a lui Dumnezeu „prin făpturi“. Vocabularul dionisian îl ajută astfel să degajeze noţiunea

---

[35] *Theophanes*, col. 917AB, 932D; *Cap. fiz.* 123, col. 1205D–1208B; cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique*, p. 67. Antinomia este tot atât de sensibilă în gândirea Sf. Maxim (v. P. SHERWOOD, *Maximus and Origenism, Berichte zum XI. Byzantinisten-Kongress*, München, 1958, pp. 25–26).

[36] *Tr.*, I, *3*, § 10.

[37] *Ibid.*, § 47; *Contra lui Gregoras*, IV, *Coisl.* 100, ff. 281, 284.

tuturor concepțiilor filosofice: „El este ființă și non-ființă; este pretutindeni și nicăieri; are nenumărate nume și nu poate fi numit; este în permanentă mișcare și totodată nemișcat; este absolut totul și nimic din ceea ce este."[38] În fața acestei realități, concepte ca „ființă" sau „Dumnezeu" – acesta din urmă luat în sensul filosofic de Cauză primară – își pierd semnificația, căci Dumnezeul Scripturii este „mai presus de ființă" (ὑπερούσιος) și mai-mult-decât-Dumnezeu (ὑπέρθεος)[39]. Supraființimea Sa, la rândul său, nu poate fi asimilată unei ființe sui generis, căci Dumnezeu ar fi transcendent acestei supraființialități (αὐτοῦ τοῦ ὑπερουσίου αὐθυπερουσίως ἀπείρως ὑπερέχων [„fiind infinit transcendent supraființialității ca fiind transcendența în sine"])[40]; Ființa dumnezeiască este absolut unică și inexprimabilă: „Dacă Dumnezeu este fire, ceilalți nu sunt fire; iar dacă ceilalți sunt fire, Dumnezeu nu este; de asemenea, nu este ființă dacă ceilalți sunt ființe."[41] Dar atunci, de ce se opune Palama agnosticismului lui Varlaam? Dascălul isihast răspunde la aceasta în *Apologia* sa, imediat după ce afirmă transcendența divină: „există un fapt distinct față de această transcendență: existența totală și imuabilă a lui Iisus în noi[42]". Prezența lui Dumnezeu în noi este așadar o existență personală și exclude orice definiție a Ființei divine în cadrul unei filosofii esențialiste.

EXISTENȚA DUMNEZEIASCĂ „AD EXTRA"

După ce enumeră cele zece categorii care, potrivit lui Aristotel, determină ființa, Palama Îl definește pe Dumnezeu ca „ființă mai

---

[38] Ἔστι γὰρ καὶ ὢν καὶ οὐκ ὤν, καὶ πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ, καὶ πολυώνυμος καὶ ἀκατωνόμαστός, ἀεικίνητος τε καὶ ἀκίνητος, καὶ ἁπλῶς τὰ πάντα καὶ οὐδὲν τῶν πάντων, *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 2[r-v].

[39] *Tr.*, I, *3*, § 23; II, *3*, § 8; cf. *Theophanes*, col. 937A.

[40] *Contra lui Akindin*, IV, 7, *Coisl.* 98, fol. 102.

[41] *Cap. fiz.* 78, col. 1176B.

[42] Ἐστὶ δὲ αὖθις πρὸς τούτῳ διακεκριμένον, ἡ καθ᾽ ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις, *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 2[v].

presus de ființă, în care se observă doar categoriile de relație și de acțiune (τὸ πρός τί τε καὶ τὸ ποιεῖν)"; și nici aceste două categorii nu-L definesc pe Dumnezeu decât cu condiția de a nu introduce în El nicio „confuzie"[43], adică într-un mod diferit de celelalte ființe. Încercând astfel, în mod imperfect, să definească Ființa dumnezeiască în termeni aristotelici mai accesibili adversarilor săi decât expresiile scripturistice sau patristice, Palama alege două categorii care, la Aristotel, definesc manifestarea *ad extra* a unei ființe, dar până și această alegere o însoțește de rezerve care-i limitează semnificația. Pentru dascălul isihast, Dumnezeu este înainte de toate un Dumnezeu viu, Dumnezeul Scripturii, pe care niciun concept filosofic nu-L poate defini. Celor care reproșau scrierilor sale lipsa de rigoare filosofică le răspunde: „Noi credem că adevărata opinie nu este cea care se află în cuvinte și raționamente, ci cea demonstrată de fapte și de viață... S-a spus că orice cuvânt contestă un alt cuvânt, dar ce cuvânt poate contesta viața?"[44] Atitudinea existențialistă pe care înțelege să o adopte în teologie îl face să ia ca punct de plecare în raționamentele sale date efective și istorice și nu concepte abstracte. Agnosticismul nominalist al lui Varlaam îi repugnă pentru că lipsește oamenii de un Dumnezeu personal și lucrător: „Atunci trebuie, scrie el, să ne căutăm un alt Dumnezeu, care nu doar să aibă în Sine propriul scop, propria energie și propria îndumnezeire, ci Care să fie un Dumnezeu bun – căci atunci nu-i va fi de ajuns să existe doar contemplându-Se pe Sine – nu doar desăvârșit, ci depășind orice plenitudine; astfel, într-adevăr, când va voi să facă binele, o va putea face, nu va fi doar nemișcat, ci se va pune în mișcare; va fi astfel prezent pentru toți cu manifestările și cu energiile Sale creatoare și proniatoare."[45] Trăirea reală a lui Dumnezeu este cea mai bună „dovadă" a existenței Sale, întrucât vizează această existență însăși: „Contemplarea depășind activitățile intelectuale este singurul mijloc, mijlocul cel

---

[43] *Cap. fiz.* 134, col. 1213D–1216A.

[44] *Tr.*, I, *3*, § 13.

[45] *Tr.*, III, *2*, § 24.

mai clar, mijlocul prin excelență pentru a arăta existența reală a lui Dumnezeu și faptul că transcende ființele. Într-adevăr, cum să nu existe ființa lui Dumnezeu din moment ce slava acestei firi dumnezeiești se arată oamenilor?"[46] „Cu adevărat, doar pornind de la aceste energii, scrie el în altă parte, știm că Dumnezeu există; așadar, cel care respinge energiile divine... va trebui implicit să ignore existența lui Dumnezeu."[47] Se vede aici foarte limpede că Palama opune un existențialism creștin esențialismului nominalist al adversarilor săi. Împărtășind cu ei – cel puțin cu Varlaam – doctrina incognoscibilității esențiale a lui Dumnezeu, el nu vede altă cale de a păstra realismul scripturistic și patristic decât afirmând existențial revelația Dumnezeului incognoscibil prin acte libere (sau „energii") ale atotputerniciei Sale.

SFÂNTUL MAXIM

Această dovadă a existenței lui Dumnezeu pornind de la manifestările Sale ne conduce direct la principalul argument tradițional de care s-a slujit Palama împotriva adversarilor săi și care i-a furnizat partea esențială a terminologiei sale: hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, confirmată de Sinodul VI Ecumenic. Monotelismul nu nega oare că orice fire se definește *ad extra* printr-o energie? Sfântul Maxim, în învățătura sa despre cele două energii sau voințe în Hristos, afirma, dimpotrivă, că, fără energie, orice fire, divină sau umană, nu are existență reală, că, prin urmare, Hristos trebuia în mod necesar să posede două energii manifestând realitatea plenară a celor două firi ale Sale. Referirile la această învățătură a Sfântului Maxim sunt foarte numeroase în toată opera Sfântului Grigorie. De pildă, scrie în *A treia Triadă:*

---

[46] *Tr.*, II, *3*, § 38.

[47] Ἀπὸ γὰρ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν ὅτι ἐστι μόνον ὁ θεὸς γινώσκεται· τῷ τοίνυν ἀθετοῦντι τὰς θείας ἐνεργείας... ἀναγκαίως ἕψεται τὸ ἀγνοεῖν εἶναι τὸν θεὸν, *Dialog*, *Coisl.* 99, fol. 48ᵛ; cf. *Cap. fiz.* 141, col. 1220A.

„Sau Dumnezeu nu posedă energii naturale și esențiale, iar cel care vorbește astfel este un om fără Dumnezeu (într-adevăr, aceasta înseamnă a nega fățiș existența lui Dumnezeu, căci Sfinții Părinți spun limpede, potrivit dumnezeiescului Maxim[48], că nicio fire nu poate nici să existe, nici să fie cunoscută fără energia sa esențială), sau energiile dumnezeiești nu sunt nici esențiale, nici naturale și deci nu sunt Dumnezeu, sau, dacă sunt energii dumnezeiești, naturale și esențiale, dar create, esența lui Dumnezeu Care le posedă ar fi de asemenea creată."[49] Ne amintim, de altfel, că definiția dogmatică a sinodului de la 1351 se prezintă drept o „dezvoltare"» (ἀνάπτυξις) a deciziilor Sinodului VI Ecumenic, iar *Tomosul* face o lungă referire la dezbaterile din 681[50]. Dacă învățătura despre cele două firi, confirmată de Sinodul de la Calcedon, avea nevoie de o completare privind cele „două energii" ale lui Hristos, era din pricină că tradiția ecleziastică refuzase să interpreteze problema hristologică în termenii unui esențialism abstract: într-adevăr, orice esență rămâne abstracție dacă nu se manifestă în mod real și existențial în act[51]: „Dumnezeu apare pentru că acționează" (φανεροῦται ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν), avea să spună Palama.[52]

---

[48] *Ep. ad Nicandr.*, PG, XCI, 96B; *Opusc. teol. și polem.*, col. 200C, 205AC; *Disp. cum Pyrrho*, col. 340D; ideea că energia manifestă existența esenței se regăsește deja la Părinții cappadocieni: a se vedea Sfântul Vasile (*Ep.* 189, §§ 6–7, PG, XXXII, 692–696), și îndeosebi Sfântul Grigorie de Nyssa care, în *Ad Ablabium* și în cărțile sale *Contra lui Eunomie*, a recurs la o terminologie identică.

[49] *Tr.*, III, *3*, § 6; cf. *ibid.*, § 7; *Tr.*, III, *1*, § 24; *A treia scrisoare către Akindin*, ed. MEYENDORFF, pp. 570–571; *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 9ᵛ; *Contra lui Varlaam și Akindin*, *ibid.*, fol. 31ᵛ; *Epistola către Gavras*, *ibid.*, ff. 82ᵛ–83; *Dialog*, *ibid.*, fol. 38ᵛ; *Epistola către Dionisie*, *ibid.*, fol. 205; *Contra lui Akindin*, I, 7, *Coisl.* 98, ff. 32ᵛ, 33ᵛ–34, 36; II, 10, fol. 53ᵛ; III, 18, fol. 90ᵛ; VI, 13, fol. 166ᵛ; 22, ff. 176ᵛ–177; *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, ff. 237ᵛ, 240ᵛ; II, ff. 253, 263ᵛ; *Cap. fiz.* 139, col. 1217CD.

[50] Cf. *Supra*, pp. 142, 145.

[51] Cf. H. URS V. BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, pp. 98–99.

[52] *Epistola către Damian*, *Coisl.* 98, fol. 202.

PERSONALISM

Problema care prezintă aparent cele mai multe dificultăți în sinteza Sfântului Maxim este cea a persoanei sau ipostasului. Se știe că adversarii săi monoteliți nu admiteau că Hristos a putut poseda o „voință“ omenească fără a fi un ipostas uman și pretindeau că rezultatul logic al ortodoxiei maximiene era nestorianismul sau afirmarea a două ipostasuri în Hristos.[53] Pentru a păstra deplina realitate a omenității lui Iisus, Sfântul Maxim, urmând Părinților cappadocieni și în termenii lui Leonțiu al Bizanțului, se pronunță în favoarea unei existențe autonome a persoanei dumnezeiești, *sursă a firii și nu produs al acesteia*: firea și „energia“ umană au putut fi „enipostaziate“ în persoana Cuvântului, pentru că aceasta nu este o emanație sau o iradiere internă a esenței dumnezeiești, ci Persoana Dumnezeului Celui Viu, posedând un mod de existență unic și primind firea dumnezeiască de la ipostasul Tatălui.[54] Sfântul Maxim este astfel un discipol fidel al cappadocienilor, care definiseră „deoființimea“ pornind de la cele trei realități concrete ale Dumnezeirii, Tatăl, Fiul și Duhul, pentru a ajunge apoi la comunitatea esenței.[55] Sfântul Maxim a dezvoltat doctrina cappadocienilor în direcția unei mai mari abstractizări a esenței, ipostasul devenind realitatea concretă a oricărei experiențe și a oricărei teologii.[56] Personalismul teologic este trăsătura

---

[53] Cf., de pildă, *Disp. cum Pyrrho*, PG, XCI, 340A–341A.

[54] Cf. G. Florovski, *Vizantijskie otcy*, Paris 1933, p. 213; H.U. v. Balthasar, după ce expune fondul discuției dintre Sfântul Maxim și Pyrrhus, ajunge în mod cu totul neașteptat la concluzia opusă: „Pentru Maxim... viața personală este făptuirea, viața unei firi raționale... centrul primordial de acțiune al firii, iradierea internă a esenței“ (*op. cit.*, p. 195). Aceasta este întocmai poziția monoteliților.

[55] În legătură cu aceasta, a se vedea expunerea lui G.L. Prestige, *God in patristic thoughts*, London, 1952, pp. 233-239, 242 sq.

[56] A se vedea G.L. Prestige, *op. cit.*, pp. 277–281, care critică această dezvoltare fără a releva îndeajuns, după părerea noastră, aspectul pozitiv al acestei tendințe personaliste.

fundamentală a tradiției la care se referă Palama și aici aflăm cheia pentru a înțelege învățătura sa despre energiile dumnezeiești.

În discuția cu Varlaam, care îi expunea o concepție esențialistă a lui Dumnezeu, dascălul isihast își precizează limpede gândirea. Astfel, scrie: „Varlaam spune că, pornind de la esența Sa, se spune despre Dumnezeu că posedă în Sine într-un mod unic și unificator toate aceste puteri? Dar mai întâi ar trebui să numim aceasta Dumnezeu, căci acesta este termenul pe care l-am primit de la Biserică pentru a-L desemna. Dumnezeu, când a vorbit cu Moise, nu a spus: Eu sunt esența, ci Eu sunt Cel ce sunt (Ieș. III, 14). Așadar, nu Cel ce este provine din esență, ci esența este cea care provine din Cel ce este, căci Cel ce este îmbrățișează în Sine întreaga Ființă."[57] În mod categoric, Palama refuză să identifice întreaga Ființă cu esența: „Esența, scrie el, este în mod necesar ființă, dar ființa nu este în mod necesar esență" (ἡ μὲν οὐσία ἐξανάγκης ὄν, τὸ δὲ ὂν οὐκ οὐσία ἐξανάγκης)[58]. Dumnezeu poate, așadar, să se manifeste în însăși ființa Sa, rămânând totodată neîmpărtășibil în esență: iată semnificația proprie a ceea ce numim „palamism". Vom analiza mai întâi câteva pasaje din Palama despre manifestarea lui Dumnezeu și apoi vom vedea consecințele terminologice pe care le deduce de aici.

O „DUMNEZEIRE INFERIOARĂ"?

După cum am remarcat în mai multe rânduri, logica palamismului are întotdeauna ca punct de plecare trăirea vieții în Hristos, îndumnezeirea accesibilă în Biserică; iar acolo nu poate exista nicio îndoială: Dumnezeul Cel viu este Cel care, în întregime, Se

---

[57] *Tr.* III, 2, § 12. Reminiscență de la Sf. Grigorie de Nazianz (*Om.*, XLV, 3, PG XXXVI 625C) preluat aproape textual de Dionisie (*Numele divine*, V, 4, PG, III, 817C).

[58] *Contra lui Akindin*, III, 10, *Coisl.* 98, fol. 78; „entitatea precede nu numai esența, ci toate ființele, căci ea este existența primară", *Tr.*, III, 2, § 7.

arată creștinului. „Harul, scrie el parafrazându-l pe Sfântul Maxim, împlinește unirea tainică... Dumnezeu în întregime vine să sălășluiască în întreaga ființă a celor care sunt vrednici de aceasta, iar sfinții în întregime sălășluiesc cu ființa lor întreagă în Dumnezeu întreg, apucându-L pe Dumnezeu întreg și neprimind altă răsplată pentru urcușul pe care l-au străbătut pentru a ajunge la El, decât pe Dumnezeu; El se leagă de ei așa cum sufletul este legat de trup, ca de propriile mădulare."[59] Este vorba deci de o comuniune imediată: „Dumnezeu Se lasă văzut față către față, nu prin ghicitură... Se unește cu ei până la a veni să sălășluiască întreg în ei întregi, astfel că, la rândul lor, ei sălășluiesc întregi în El, iar prin Fiul, Duhul Se revarsă din belșug asupra noastră (Tit., III, 6)...; tu să nu consideri însă că Dumnezeu Se lasă văzut în esența Sa supraesențială, ci doar potrivit darului îndumnezeitor și energiei Sale, potrivit harului înfierii, îndumnezeirea necreată, strălucirea directă ipostaziată."[60] Se vede, așadar, cât este de inexact să se considere „energiile" drept un fel de dumnezeire inferioară, deosebită de Dumnezeu Însuși; criticii vechi sau moderni ai palamismului nu au putut ajunge la această concluzie decât în funcție de propriile lor presupuneri filosofice privind identitatea lui Dumnezeu cu esența Sa; evident, aceste presupuneri nu puteau fi conciliate cu Dumnezeul Cel viu al lui Palama, un Dumnezeu inaccesibil în esență și prezent în mod existențial, prin atotputernicia Sa, în lumea creată...

DUMNEZEU ÎNTREG ÎN ENERGII

S-ar putea cita nenumărate texte ale dascălului isihast care nu lasă nicio îndoială asupra acestui punct al învățăturii sale: „Nici bunătatea necreată, nici slava veșnică, nici viața și cele asemănătoare nu sunt pur și simplu esența supraesențială a lui Dumnezeu,

---

[59] *Tr.*, III, *1*, § 27; cf. SFÂNTUL MAXIM, *Amb.*, PG, XCI, 1088BC, 1320B.
[60] *Tr.*, III, *1*, § 29; cf. *Tr.*, II, *3*, §§ 26, 37.

căci Dumnezeu le transcende în calitate de Cauză; cu toate acestea, noi spunem că El este Viață, Bunătate și altele asemenea... Întrucât Dumnezeu este prezent întreg în fiecare din energiile divine, fiecare îi slujește drept nume."[61] „Ceea ce se manifestă, ceea ce se face accesibil înțelegerii sau participării nu este o parte din Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să nu sufere împărțire din pricina noastră: întreg, El Se manifestă și nu Se manifestă, este conceput și de neconceput pentru minte, întreg este împărtășit și neîmpărtășibil."[62] Fiecare putere dumnezeiască și fiecare energie este așadar Dumnezeu Însuși (ἑκάστη δύναμις ἢ ἐνέργεια αὐτὸς ἐστιν ὁ Θεός)[63]: „ele nu alcătuiesc, scrie el, ființa lui Dumnezeu", căci El nu are nimic compus și „El este Cel care le dăruiește existența, fără a-și trage din ele existența Sa; într-adevăr, nu realitățile care-l înconjoară pe Dumnezeu (τὰ περὶ θεόν) sunt esența lui Dumnezeu, ci El le este lor esența"[64]. Se vede deci că Dumnezeu acționează în calitate de Dumnezeu viu, adică posedă

---

[61] *Tr.*, III, *2*, § 7; cf. *Tr.*, III, *3*, § 6.

[62] Οὐ μέρος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ τὸ φαινόμενον ἢ νοούμενον ἢ μετεχόμενον, ἵνα καὶ μερισμὸν οὕτω καθ' ἡμᾶς πάθῃ Θεός, ἀλλ' ὅλος ἐμφαίνεταί πως καὶ μή, καὶ νοεῖται καὶ οὐ νοεῖται, καὶ μετέχεται καὶ ἀμέθεκτός ἐστιν, *Despre participarea la Dumnezeu*, *Coisl.* 99, fol. 22; cf. *Epistola către Damian*, *Coisl.* 98, fol. 202v.

[63] *Epistola către Gavras*, *Coisl.* 99, fol. 84; ἐν ἑκάστῳ δὲ ὅλος ἀμερῶς καὶ ἐν πᾶσι ἀμερίστως ὢν [„fiind neîmpărțit întreg în fiecare și în toți în mod nedivizat"], *Epistola către Daniel*, *ibid.*, fol. 97; cf. *Epistola către Pavel Asan*, *ibid.*, fol. 120v; *Contra lui Akindin*, III, 6, *Coisl.* 98, fol. 74v; τὸν ἐνοικοῦντα θεόν, αὐτὸν ἐκεῖνον, οὐκ ἕτερον δεύτερον [„Dumnezeu care locuiește (în creaturi), El fiind cel ce locuiește, nu un altul diferit în număr"], *ibid.*, IV, 14, fol. 108; cf. III, 21, fol. 95; τὸ γὰρ φῶς τοῦτο, ὁ Θεὸς ἐστὶν αὐτός, καὶ οὐδὲν ἄλλο [„căci lumina aceasta este însuși Dumnezeu, iar nu un altul"], *Contra lui Gregoras*, IV, Coisl. 100, fol. 280v; cf. *Theophanes*, col. 936; *Cap. fiz.* 72, col. 1172A; acest punct a fost bine pus în valoare de către Basile KRIVOCHEINE (*op. cit.*, p. 121) și V. LOSSKY în ceea ce privește πρόοδοι [„procesiunile"] lui Dionisie (*Otricatel'noe bogoslovie*, pp. 136–137).

[64] *Tr.*, III, *2*, § 25, reluând *ad litteram* textul din *A doua scrisoare către Varlaam*, *Coisl.* 100, fol. 97.

„energii“. Ajungem astfel la analizarea concepției palamite despre persoană sau ipostas.

UNICUL ACTOR

Așa cum am remarcat deja, Palama se înscrie în tradiția Părinților cappadocieni atunci când concepe ipostasurile dumnezeiești ca pe niște „suporturi“ ale Ființei dumnezeiești, „în care“ se manifestă esența, și nu doar ca niște relații interne sau caractere ipostatice, identice cu această esență: „Însușirile ipostatice nu sunt ipostasul, ci caracterizează ipostasul“ (οὐκ ἐστὶ τὰ ὑποστατικὰ ὑπόστασις, ἀλλὰ χαρακτηριστικὰ ὑποστάσεως)[65]. Dacă ipostasurile nu ar fi decât manifestări ale esenței, Fiul și Sfântul Duh nu ar fi ipostasuri, căci Tatăl, considerat izvorul Esenței, ar fi Unicul Ipostas dumnezeiesc.[66] Astfel, atunci când vorbim, de exemplu, despre Fiul ca Putere sau Înțelepciune a Tatălui, este necesar să subînțelegem că este „Înțelepciunea autoipostaziată“, căci, într-un alt sens, nu este Înțelepciune, ci posedă aceeași înțelepciune și aceeași putere ca și Tatăl și Duhul, întrucât înțelepciunea și puterea sunt lucrări sau energii ale Ființei dumnezeiești.[67] Palama afirmă foarte limpede că originea Esenței dumnezeiești este *ipostasul* Tatălui; dacă nu ar fi așa, personalismul creștin ar lăsa locul esențialismului filosofilor greci: „Esența lui Dumnezeu s-ar produce pe sine, Dumnezeu ar fi propriul Său Tată, așa cum

---

[65] *Epistolă către Daniel*, *Coisl.* 99, fol. 95v; cf. *ibid.*, fol. 100; *Despre participarea la Dumnezeu*, *ibid.*, fol. 28v; *Epistola către Atanasie*, *Coisl.* 98, fol. 16v.

[66] Καθ᾽ ἑαυτὰ τελέως ἀνυπόστατα, μὴ κατ᾽ ἰδίαν ἕκαστον ὑπόστασις ὑπάρχον, ὡς οὐσία τυγχάνοντα τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως [„în sine cu desăvârșire anipostatice, neexistând fiecare prin propriul ipostas, din moment ce sunt ființa ipostasului Tatălui“], *Contra lui Akindin*, VI, 23, *Coisl.* 98, fol. 177.

[67] Εἰ δύναμίς ἐστιν ὁ Υἱὸς μόνον ἢ σοφία, σοφίαν δὲ αὐτὸς καὶ δύναμιν οὐκ ἔχει, πῶς ἔσται Υἱός; Πῶς δὲ ὑπόστασις ἰδία; [„Dacă Fiul este numai puterea sau înțelepciunea (Tatălui), atunci cum ar putea fi Fiu? Cum ar fi un ipostas distinct?“]; *Contra lui Akindin*, VI, 25, fol. 181.

pălăvrăgeau odinioară niște elini faimoși. Dumnezeu există, într-adevăr, El Însuși și Lui îi aparțin esența dumnezeiască și energia dumnezeiască."[68] Din această concepție personalistă a lui Dumnezeu rezultă că ceea ce numim „simplitatea" dumnezeiască nu se manifestă în identitatea întregii Ființe dumnezeiești cu esența – ceea ce ar fi pentru tradiția greacă o concepție abstractă și filosofică a simplității –, ci în faptul că nu este decât un singur Dumnezeu viu și lucrător în esența neîmpărtășibilă, ca și în energii. Sfinții Părinți, scrie Palama, „nu spun că toate acestea (esența și energiile) ar fi un singur lucru, ci că aparțin unui singur Dumnezeu... Akindin, suprimându-le diferența, a proclamat existența unui lucru unic în loc de o ființă vie unică"[69]. Lucrarea dumnezeiască rămâne așadar „simplă", pentru că Dumnezeu este unicul Actor în toate energiile.[70] Fiecare dintre ele semnifică realmente o proprietate divină distinctă, dar ele nu constituie realități diferite, pentru că toate sunt acțiunile unui singur Dumnezeu viu.[71]

---

[68] Αὐθύπαρκτος ἔσται ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτοπάτωρ ὁ Θεός, ὡς καὶ ὁ τῶν δοκούντων ἐν Ἕλλησιν ὕθλος προϋκηγόρευσε. αὐτὸς μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ Θεός, καὶ αὐτοῦ ἐστιν ἥ τε θεία οὐσία καὶ ἡ θεία ἐνέργεια, *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, fol. 254.

[69] Οὐ λέγουσιν ἓν ἐκεῖνοι ταῦθ᾽ οὕτως, ἀλλ᾽ ἑνὸς Θεοῦ... τὴν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν τῶν τοιούτων ἀναιρῶν ὁ Ἀκίνδυνος, ἓν εἶπεν ἀντὶ τοῦ ἑνός, *Contra lui Akindin*, V1, 13, *Coisl.* 98, fol. 128v; cf. *Apologie*, Coisl. 99, fol. 8.

[70] Δι᾽ ὧν ἑκάστης ἐνεργείας ἑνιαίως καὶ ἁπλῶς καὶ ἀμερῶς ὅλως παρὼν καὶ ἐνεργῶν [„Prin fiecare dintre lucrări este prezent și lucrează (Dumnezeu) întreg, în mod unitar și simplu și nedespărțit"], *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 6v; cf. *Infra*, p. 302.

[71] Τι οὖν, ἄλλο μὲν ἔστι θεότης καὶ ἄλλο βασιλεία καὶ ἁγιότης αὖθις ἕτερον; Ἕτερον μὲν ἔστι τὸ ὑφ᾽ ἑκάστου τούτων σημαινόμενον, οὐκ ἄλλο δὲ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν, ἐπειδὴ ἑνὸς Θεοῦ εἰσὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι [„Ce? Oare dumnezeirea este alt lucru și calitatea de împărat alt lucru și sfințenia iarăși alt lucru? Ceea ce este indicat de fiecare dintre acestea este realmente distinct (ἕτερον), dar fiecare dintre acestea nu este de o natură diferită (ἄλλο), deoarece puterile și lucrările sunt ale unicului Dumnezeu"], *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 8.

„PERIHOREZA"

În domeniul creat, orice act personal este în mod necesar specific unui unic ipostas lucrător: actele omenești sunt astfel asemănătoare între ele, dar nu identice. Nu același lucru se petrece în Dumnezeu: cele trei ipostasuri dumnezeiești posedă o singură energie și orice act dumnezeiesc este în mod necesar un act al Tatălui, al Fiului și al Duhului, în virtutea deofiinţimii. Esența dumnezeiască comună este așadar cauza (αἰτία) energiilor, dar aceste energii rămân acte personale, căci deofiinţimea nu suprimă elementul personal în Dumnezeu, ci stabilește între ipostasuri o „întrepătrundere" (περιχώρησις) care se manifestă tocmai în energia lor comună: „Dumnezeu este întotdeauna asemănător cu Sine, întrucât cele trei ipostasuri dumnezeiești se posedă unul pe altul în mod firesc, deplin, veșnic și nedespărțit, dar și neamestecat, și se întrepătrund reciproc (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) astfel încât posedă o singură energie."[72] Taina Treimii este deci concepută de Palama ca fiind unirea celor trei ipostasuri care-și păstrează fiecare, la modul real, identitatea personală[73], dar care nu sunt „părți" din Dumnezeu, căci Dumnezeirea trăiește în plenitudinea Sa în fiecare.[74]

---

[72] *Cap. fiz.* 112, col. 1197BC; termenul „perihoreză", care i-a slujit Sfântului Maxim pentru a exprima relația dintre cele două firi ale lui Hristos, a fost aplicat de către Pseudo-Chiril și de către Sf. Ioan Damaschin triadologiei; această inovație a constituit, potrivit lămuritoarei expuneri a lui G.L. Prestige, un progres apreciabil în exprimarea personalizată a deofiinţimii (*God in patristic thought*, pp. 291–299).

[73] Διακέκριται γὰρ τὰ τοῦ Πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης, ἀλλὰ φυλαττομένης ἀκινήτου τῆς ἰδιότητος ἑκάστῃ τῶν ὑποστάσεων [„Căci diferă și înțelesul, și numele de „Tată", de „Fiu" și de „Duh Sfânt", neexistând absolut nicio formă de interschimbabilitate sau ceva comun în acestea, ci în fiecare dintre ipostasuri se păstrează neschimbată proprietatea personală"], *Despre unire și deosebire*, *Coisl.* 98, fol. 25.

[74] Οὐδὲ γὰρ ὅλος ὁ Θεὸς ὡς ἐκ μερῶν τῶν ὑποστάσεών ἐστι συγκείμενος, ἐπεὶ μηδὲ μέρος τοῦ Θεοῦ ἐν ἑκάστῃ τῶν ὑποστάσεων,

NU ESTE ESENȚĂ FĂRĂ ENERGIE

Această distincție reală între esență și ipostasuri, pe care adversarii moderni ai palamismului o reproșează dascălului isihast, dar care provine direct din concepția greacă despre Treime, așa cum a fost exprimată încă din sec. al IV-lea la încheierea conflictului arian, i se pare lui Palama cu atât mai necesară cu cât natura comună a ipostasurilor este pentru el o „esență supraesențială", entitate incognoscibilă, deci abstractă, iar pe de altă parte, întreaga sa activitate teologică tindea să restabilească realitatea Revelației Dumnezeului viu, manifestându-se în acte sau energii. În energiile dumnezeiești, Treimea Însăși este prezentă pe deplin, și nu este vorba nicidecum de emanații plotiniene sau de ființe distincte de Dumnezeu. Dascălul isihast stăruie cu fiecare prilej asupra faptului că energiile nu au ipostas sau existență proprie, ci sunt lucrarea ipostasurilor dumnezeiești și constituie pentru noi semne ale existenței lui Dumnezeu; am văzut, într-adevăr, că ne este cu neputință să constatăm această existență dacă Dumnezeu nu Se manifestă El Însuși în afara esenței Sale incognoscibile. „Întrucât aceste energii, scrie el, nu au ipostas propriu, ci sunt puteri care exprimă existența lui Dumnezeu, nu putem spune, din pricina lor, că ar exista un alt Dumnezeu, un al doilea Dumnezeu: cei care nu le primesc vor ignora chiar cu desăvârșire că Dumnezeu există."[75] Împotriva adversarilor săi, Palama susține așadar întotdeauna un Dumnezeu viu, Care Se manifestă în Persoanele Sale concrete și prin acte concrete: „Esența dumnezeiască și incognoscibilă, dacă

ἀλλ᾽ ἐν ἑκάστῃ ὅλη καὶ τελεία ἡ θεότης ἐστι [„Căci nici Dumnezeu cel perfect nu subzistă ca și cum ar fi compus din părțile ipostasurilor, fiindcă nu este vreo parte din Dumnezeu în fiecare dintre ipostasuri, ci în fiecare dintre ele se află dumnezeirea întreagă și desăvârșită"], *Epistola către Damian*, *Coisl.* 98, fol. 203.

[75] Ἐπεὶ οὖν αἱ ἐνέργειαι αὐταὶ οὐκ αὐθυπόστατοί εἰσιν, ἀλλὰ δυνάμεις παραστατικαὶ τοῦ εἶναι τὸν Θεόν, οὐκ ἔστι διὰ ταύτας ἕτερός τις δεύτερος Θεός, ἀλλ᾽ ἀγνοήσουσι μὲν καὶ τὸ ὅλως εἶναι τὸν θεὸν οἱ ταύτας μὴ δεχόμενοι, *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 13.

nu posedă o energie distinctă de Sine, ar fi cu totul inexistentă, doar o viziune a minții."[76]

ENERGII „ENIPOSTAZIATE"

Deși nu există în afara ipostasurilor dumnezeiești și nu au ipostasuri proprii[77], energiile pot fi numite ἐνυπόστατοι, sau ὑποστατικαί în măsura în care acești termeni își păstrează atât sensul etimologic, pentru a desemna o existență reală și permanentă, cât și sensul particular pe care l-au căpătat în teologia creștină: cel de existență personalizată.[78] Dascălul isihast citează în mai multe rânduri pasaje din Pseudo-Macarie – în parafraza medievală a lui Simeon Metafrastul – care vorbesc despre „o iluminare a Duhului care nu este doar ca o revelație a gândurilor, ci una certă și continuă de *lumină ipostatică* în suflete"[79]. Este vorba aici, evident, de o folosire sortită să stăruie asupra caracterului real al comuniunii cu Dumnezeu. În alte pasaje, termenul ἐνυπόστατος exprimă atât caracterul personal al „actelor" dumnezeiești, cât și imanența lor în firea actantului[80]. Se știe, pe de

---

[76] *Cap. fiz.*, 136, col. 1216D.

[77] Οὐχ ὡς αὐθυπόστατον ἐνυπόστατόν φασι τὴν τῆς θεώσεως χάριν [„că nu spun că harul îndumnezeirii este ipostaziat în ipostas propriu"], *Dialog*, *Coisl.* 99, fol. 46v; cf. *Contra lui Akindin*, II, 8, Coisl. 98, fol. 50v.

[78] Pentru folosirea lor de către Sfântul Maxim, foarte apropiată de cea a lui Palama, a se vedea H. URS v. BALTHASAR, *op. cit.*, pp. 170–171.

[79] *De libertate mentis*, 22, PG, XXXIV, col. 956D, citat în *Tr.*, I, *3*, § *7*; II, *3*, § 6; III, *2*, § 1; cf. de asemenea II, *3*, § 35; în acest sens, se regăsește și într-o scolie a Sfântului Maxim expresia ἔλλαμψις ἐνυπόστατος [„iluminare ipostatică; scoliile din *Răspunsuri către Talasie* nu sunt opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, ci a unui cititor familiar cu tradiția duhovnicească a Bisericii, care a făcut adnotări în manuscris, MP] (*Ad. Thal.*, LXI, *schol.* 6, PG, XC, 644D).

[80] „Numim ἐνυπόστατον ceea ce nu există nicidecum pentru sine, ci se întâlnește în alții..." SF. MAXIM, Ep. 15, PG, XCI, 557D; citat textual de Palama în *Contra lui Akindin*, VI, 19, *Coisl.* 98, fol. 174; cf. H. U. v. BALTHASAR, *op. cit.*, p. 171.

altă parte, că în hristologie, începând de la Leonțiu de Bizanț, termenul „enhypostaton“ a fost folosit pentru a desemna firea omenească „însușită“ de ipostasul Logosului, aplicându-se astfel unei realități transmisibile de la un ipostas la altul; ceea ce nu era „enipostaziat“ decât în ipostasuri umane a fost și în ipostasul Fiului... Astfel, pentru Palama, viața dumnezeiască, în mod firesc „enipostaziată“ în ipostasurile dumnezeiești, este acordată ipostasurilor umane și se află astfel „enipostaziată“ în acestea. Vom cita aici un pasaj caracteristic, care ilustrează foarte bine modul în care doctrina îndumnezeirii se inserează în sistemul terminologic al lui Grigorie: „Viața dumnezeiască și cerească, care aparține celor care duc o viață bineplăcută lui Dumnezeu... există în natura însăși a Duhului... Este enipostaziată nu pentru că ar poseda un ipostas propriu, ci în măsura în care Duhul o trimite în ipostasul altcuiva[81]; și în acesta poate fi contemplată.“[82] Viața dumnezeiască – ce este har îndumnezeitor atunci când este dăruită oamenilor – rămâne așadar proprie firii dumnezeiești, chiar și atunci când oamenii se bucură de ea (prin har, nu prin fire): ea constituie astfel mijlocul comuniunii personale și reale cu Dumnezeu, care nu provoacă amestecul, cu neputință, al firilor. Este așadar cu totul contrară unui „mijlocitor“ între Dumnezeu și om: acesta ar fi cazul unui har creat, căci atunci ar fi o fire mediană, nici dumnezeiască, nici umană.[83] Orice denumire li s-ar da – har, viață dumnezeiască, lumină, iluminare –, energiile sau actele dumnezeiești aparțin existenței lui Dumnezeu Însuși; ele reprezintă *existența Sa pentru noi.* Așa că este nu doar

---

[81] Reminiscență a unui pasaj din PSEUDO-VASILE, *Contra lui Eunomie*, V, PG, XXIX, col. 772C.

[82] *Tr.*, III, *1*, § 9; se regăsesc la Palama mai multe texte în care el refuză, dimpotrivă, să aplice energiilor termenul ἐνυπόστατος, dar contextul arată de fiecare dată că era vorba de a combate o interpretare care ar transforma energiile în ipostasuri particulare (*Epistolă către Daniel*, *Coisl.* 99, fol. 98v; *Contra lui Akindin*, III, 13, *Coisl.* 98, fol. 83; *Theophanes*, col. 929A).

[83] *Contra lui Akindin*, VI, 3, *Coisl.* 98, fol. 152.

îndreptățit, ci chiar necesar să li se aplice calificativele proprii Ființei dumnezeiești: ele sunt Θεός și θεότης.[84]

ESENȚA, „CAUZA" ENERGIILOR

Manifestând Ființa personală a lui Dumnezeu, energiile dumnezeiești reflectă unitatea esenței dumnezeiești. În virtutea „perihorezei" lor, cele trei ipostasuri nu au decât „o singură energie" și, în acest sens, esența dumnezeiască este „cauza" actelor dumnezeiești. Tatăl, Fiul și Duhul acționează așadar nu numai „în acord" reciproc, ci în unitatea esenței lor. În calitate de Cauză a energiilor, această Esență incognoscibilă rămâne „transcendentă" în raport cu ele și, la rândul lor, energiile sunt „inferioare" (ὑφειμέναι) în raport cu esența: același Dumnezeu Se revelează și rămâne transcendent propriei Sale revelații.[85] Realismul extrem al lui Palama din învățătura sa despre îndumnezeire nu-l face să afirme o fuziune, mai mult sau mai puțin panteistă, a umanului cu divinul; chiar și unindu-Se întreg cu omul, Dumnezeu îi rămâne transcendent. Comentând textul de la Ioan I, 16 („Din plinătatea Lui noi toți am luat"), Sfântul Grigorie

---

[84] Aceasta este una din hotărârile esențiale ale sinodului de la 1351 (v. *Supra*, p. 147) care se exprimă, de altfel, în toate operele lui Palama. De remarcat că există un consens al Părinților răsăriteni în a afirma că termenul θεός desemnează etimologic o energie dumnezeiască, iar nu esența (SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Om.*, XXX, 18, PG, XXXVI, 128A; SF. VASILE, *Ep.* 189, PG, XXXII, col. 696 etc.): ἀπὸ γὰρ τοῦ τὰ πάντα θεᾶσθαι... ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχεν ὁ θεός [„din faptul de a veghea peste toate... de aici a fost derivat numele lui Dumnezeu"], PALAMA, *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 10; *Epistolă către nomophylax*, *ibid.*, fol. 113v; *Cap. fiz.* 84, col. 1181A etc.

[85] Τῶν ἐνεργειῶν πασῶν τούτων ὑπέρκειται κατ' οὐσίαν ὁ θεός [„Dumnezeu rămâne transcendent după ființă tuturor acestor energii"], *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 8; cf. ff. 12v–13; *Epistola către nomophylax*, *Coisl.* 99, ff. 112–122v, 113v; *Dialog*, *ibid.*, fol. 44; *Epistola către Damian*, Coisl. 98, fol. 198; *Contra lui Akindin*, II, 9, *ibid.*, fol. 52v–53; VII, 11, fol. 191v; *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, fol. 249–249v; *Theophanes*, col. 945D, 953A.

întreabă: „Cum oare să nu fie transcendentă plinătatea față de ceea ce vine din plinătate?“ (πῶς οὐχ ὑπερκείμενον ἔσται τὸ πλήρωμα τοῦ ἐκ πληρώματος); în Hristos, noi ne împărtășim toți cu Dumnezeu, dar Dumnezeu rămâne transcendent chiar și acestei comuniuni (τὴν κοινὴν μετάληψιν ἁπάντων, ἧς καὶ αὐτῆς ὑπέρκειται τὸ θεῖον [„împărtășirea comună a tuturor, față de care dumnezeiescul rămâne transcendent“])[86]. Această transcendență a esenței-cauză față de energiile cauzate nu rupe unitatea lui Dumnezeu, spune Palama, căci nici „superioritatea“ Tatălui față de Fiul nu o lezează cu nimic. Hristos a spus „Eu și Tatăl una suntem“ (Ioan, X, 30), dar și „Tatăl este mai mare decât Mine“ (Ioan, XIV, 28). Acest ultim cuvânt evanghelic nu se aplică doar omenității lui Hristos, ci afirmă superioritatea veșnică a Tatălui - izvor și cauză a Dumnezeirii - față de Fiul. Și dascălul isihast se referă la teologia cappadocienilor pentru a afirma că această „inferioritate“ a Fiului, evitând capcana sabeliană, nu implică nicidecum faptul că Fiul ar fi fost creat, cum ziceau arienii.[87]

Termenii ὑπερκειμένη οὐσία și ὑφειμένη θεότης fuseseră folosiți de Dionisie și preluați de Varlaam într-un sens care pentru Palama era arian.[88] Pentru calabrez, pasajele din *Scrisoarea către Gaïos* a lui Dionisie, unde scrie că „Cel-care-este-mai-mult-decât-Dumnezeu“ (ὑπέρθεος) transcende Dumnezeirea împărtășibilă[89], însemnau că acesta din urmă era o Dumnezeire creată. După Palama, Dionisie vorbea aici doar despre deosebirea dintre ființă și energie în sânul Dumnezeului unic: a vorbi despre o „Dumnezeire creată“ înseamnă a cădea în diteism[90]. „Există o realitate

---

[86] *Apologie*, *Coisl.* 99, fol. 12v–13.

[87] *Theophanes*, col. 917BD; argumentul este reluat constant de Palama: cf. *ibid.*, col. 928A; *Respingerea dosarului lui Calecas*, *Coisl.* 99, fol. 161v; *Epistola către Gavras*, ibid., fol. 87; *Epistola către Daniel*, ibid., fol. 95; *Epistola către nomophylax*, ibid., fol. 122v; *Epistola către Pavel Asan*, ibid., fol. 121 etc.

[88] Cf. *Supra*, pp. 92–93.

[89] PG, III, 1068–1069.

[90] *A treia scrisoare către Akindin*, ed. MEYENDORFF, p. 577; cf. *Epistola către Gavras*, *Coisl.* 99, fol. 92.

transcendentă", scrie el, „față de energii și puterile firești, căci e cauza acestora: esența tri-ipostatică; iar în esența tri-ipostatică e o cauză transcendentă, Dumnezeirea-Izvor", adică Tatăl.[91] În niciunul din cazuri simplitatea ființei dumnezeiești nu e lezată.

ENERGIILE ȘI TREIMEA

Conceptul de „energie", cum recunoșteau antipalamiții, implica dependența de o cauză și, în măsura în care acceptau și faptul că energiile dumnezeiești erau necreate, le identificau cu Fiul și cu Duhul: „Fiul și Duhul", scria așadar Akindin, „sunt puterile firești și esențiale ale lui Dumnezeu Tatăl" (ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα φυσικαὶ καὶ οὐσιώδεις δυνάμεις τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός)[92]. De fapt, ei reveneau la o teologie anteniceeană care-L considera pe Tatăl elementul inaccesibil în Dumnezeu, în opoziție cu Fiul și cu Duhul, organe ale Revelației; fără a înceta să fie exactă, această teologie a primit totuși, după controversele ariene, corectivul „deoființimii": potrivit Părinților cappadocieni, Fiul și Duhul împărtășesc într-adevăr ființa neîmpărtășibilă a Tatălui. Palama acceptă deci ca Fiul și Duhul să fie numiți și ei „energii" ale Tatălui, dar „energii ipostatice" (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει), deosebite de energiile neipostatice (οὐκ αὐθυπόστατοι) care constituie existența lui Dumnezeu *ad extra* și care aparțin celor trei ipostasuri dumnezeiești.[93] Nefăcând această distincție, adversarii săi riscau, după părerea sa, să cadă în subordinaționism. Greșeala lor constă și aici în

---

[91] Τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν τε καὶ δυνάμεων, ἓν τὸ ὑπερκείμενον, ὡς αἴτιον, ἡ τρισυπόστατος οὐσία, κἂν τῇ τρισυποστάτῳ οὐσίᾳ, ἓν τὸ ὑπερκείμενον, ὡς αἴτιον, ἡ πηγαία θεότης, *Contra lui Akindin*, I, 7, *Coisl.* 98, fol. 36; expresia πηγαία θεότης (Dumnezeirea-Izvor), aplicată Tatălui, îi aparține lui DIONISIE, *Numele Div.*, II, 5, PG, III, col. 641D.

[92] *Contra lui Palama*, II, *Monac. gr.* 223, fol. 91; cf. *ibid.*, III, fol. 140^v, 148, 153^v–154; IV, fol. 170 etc.

[93] A se vedea în special *Contra lui Akindin*, VI, 16, *Coisl.* 98, ff. 168^v–170; cf. de asemenea *Epistola către Daniel*, *Coisl.* 99, ff. 101, 102^v; *Contra lui Akindin*,

identificarea existenței cu ființa: astfel, Arie și Eunomie identificaseră o proprietate ipostatică a Tatălui – caracterul nenăscut – cu ființa necreată (Ἄρειός τε καὶ Εὐνόμιος... τὴν ἀγεννησίαν... τὴν ἄκτιστον οὐσίαν εἶναι ἀπεφήναντο) rezultând astfel pentru ei că Fiul, născut din Tatăl, nu era nici deoființă, nici necreat.[94] Palama ne oferă în *Contra lui Akindin* o expunere precisă a concepției sale despre ipostasuri și energii în Dumnezeu; această expunere este un exemplu al formei oarecum scolastice pe care palamismul tindea să o capete în cursul controversei, dar precizarea sa, comparabilă cu formulările Părinților cappadocieni privind ființa și ipostasurile, este utilă în măsura în care știm căror realități vii le corespunde în gândirea lui Palama: „Denumirile proprii ale dumnezeieștilor ipostasuri sunt comune energiilor, în timp ce (calitățile) comune ipostasurilor sunt numele proprii ale energiilor dumnezeiești. Astfel, viața este o denumire comună Tatălui, Fiului și Duhului, dar preștiința nu este numită viață, nici simplitatea, nici imuabilitatea, nici vreo altă energie. Astfel, fiecare dintre aceste realități pe care le-am enumerat aparține în același timp Tatălui, Fiului și Duhului; dar nu aparține decât unei singure energii, iar nu tuturor; fiecare dintre denumiri indică pe una singură. Și, invers, «Tată» este denumirea proprie unui singur ipostas, dar se manifestă în toate energiile... asemenea și denumirea «Fiu» și «Duh»... Astfel, atunci când Dumnezeu întreg S-a întrupat întreg, El S-a unit fără schimbare cu mine întreg... firea dumnezeiască și întreaga Sa putere și energie, într-unul din dumnezeieștile ipostasuri... Astfel, prin fiecare dintre aceste energii este împărtășit Dumnezeu întreg... Tată, Fiu și Duh Sfânt ...“[95] Dumnezeu apare așadar întreg în simplitatea

---

I, 2, *Coisl.* 98, fol. 29ᵛ; II, 8, fol. 49; *Cap. fiz.* 115, col. 1200CD; *Theophanes*, col. 949CD.

[94] *Epistola către Pavel Asan*, *Coisl.* 99, fol. 119ᵛ; cf. *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 243.

[95] Τὰ μὲν γὰρ ἴδια τῶν θείων ὑποστάσεων ὀνόματα, κοινά ἐστι ταῖς ἐνεργείαις· τὰ δὲ κοινὰ ταῖς ὑποστάσεσιν, ἴδια τῶν θείων ἐνεργειῶν ὀνόματα ἐστιν· ἡ γὰρ ζωή, κοινὸν ὄνομα Πατρός, Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, ἀλλ' οὐχ ἡ πρόγνωσις ζωὴ καλεῖται, οὐδ' ἡ ἁπλότης, οὐδ' ἡ ἀτρεψία,

deplină a ființei Sale personale și în diversitatea reală a lucrării Sale proniatoare și mântuitoare.

„MULTIPLICAREA" CELUI DE NEÎMPĂRȚIT

În cursul polemicii sale cu Akindin, dascălul isihast a ajuns la o formulare definitivă a teologiei sale care se bazează pe o triplă distincție: „Trei elemente aparțin lui Dumnezeu, scrie el: esența, energia, Triada ipostasurilor dumnezeiești."[96] Am văzut că natura personală – triipostatică – a Ființei dumnezeiești reprezenta simplitatea Acesteia, în timp ce esența și energiile desemnau polii antinomici ai Necunoscutului făcându-Se cunoscut, ai Celui Unul multiplicându-Se, ai unicului Existent făcând făpturile părtașe la existența Sa. Aceste distincții sunt necesare dascălului isihast pentru a arăta „felul în care Dumnezeu, lăsându-Se cuprins în făpturi într-un mod limitat, poate totodată să fie pe deplin împărtășit și cuprins" (μετρίως χωρούμενος, ὅλος μετέχεταί τε καὶ χωρεῖται) fără a Se împărți (οὐ μερίζεται), căci „Bunătatea nu este o parte a lui Dumnezeu, iar Înțelepciunea o alta, Măreția și Pronia o altă parte, ci El întreg este Bunătate, întreg Înțelepciune, întreg Pronie și întreg Măreție; căci, unic fiind, nu Se împarte, ci posedă fiecare din aceste energii (πρὸς ἑκάστην ὅλος οἰκείως ἔχει) și Se manifestă întreg prin prezența și acțiunea Sa în fiecare,

---

οὐδ᾽ ἄλλο τι τῶν τοιούτων· οὕτω δὴ καὶ τῶν ἀπηριθμημένων ἕκαστον, κοινὸν μὲν ἐστι Πατρός, Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, μιᾶς δὲ ἐνεργείας, ἀλλ᾽ οὐχὶ πασῶν· μιᾶς γὰρ σημασίας ἕκαστον δηλωτικόν· μιᾶς δ᾽ ὑποστάσεως ἴδιον ὄνομα τὸ Πατήρ, ἀλλὰ πάσας ἐκείνας συμπεριβάλλει... Ὅλου σαρκωτέντος τοῦ θεοῦ, καὶ οὕτως ὅλῳ μοι ἀτρέπτως ὅλος ἡνῶται..., τουτέστιν ἡ θεία φύσις καὶ πᾶσα δύναμις καὶ ἐνέργεια ἐν μιᾷ τῶν θείων ὑποστάσεων..., καὶ οὕτω δι᾽ ἑκάστης τούτων τῶν ἐνεργειῶν, ὅλος ὁ θεὸς μετέχεται..., ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, *Contra lui Akindin*, V, 27, *Coisl.* 98, fol. 146–146v; cf. *Cap. fiz.* 91, col. 1185CD.

[96] *Cap. fiz.* 75, col. 1173B; natura acestei triple distincții este bine expusă de S. VERKHOVSKY, *Dumnezeu și omul* (în rusă), New York, 1956, pp. 238–246.

într-un mod unificat, simplu și neîmpărțit (ἑνιαίως καὶ ἁπλῶς καὶ ἀμερῶς ὅλος παρὼν καὶ ἐνεργῶν)[97]. Este posibil și îndreptățit, potrivit lui Palama, să se considere esența dumnezeiască însăși ca fiind Bunătate, Înțelepciune, Măreție, dar cum această esență este neîmpărtășibilă, aceste denumiri nu i se vor aplica de fapt decât Ei și vor însemna toate același lucru[98]; or, noi constatăm, de fapt, că Dumnezeu este totodată și „izvorul" adevăratei Bunătăți, Înțelepciuni și îndumnezeiri[99]: acestea sunt manifestările Sale existențiale, sau energiile. „Într-un cuvânt, conchide Palama, trebuie să căutăm un Dumnezeu Care să fie împărtășibil într-un fel sau altul, astfel ca, împărtășindu-ne, fiecare dintre noi să primească, în felul care îi este propriu și prin analogie de împărtășire, ființa, viața și îndumnezeirea."[100]

Orice prezență și orice acțiune reală a lui Dumnezeu în universul multiplu implică o existență divină care se „multiplică". Palama recurge la această expresie, regăsită frecvent la Sfântul Maxim, privind „multiplicarea lui Dumnezeu"[101]. El scrie: „Există așadar o realitate între făpturi și supraființimea neîmpărtășibilă: nu doar o singură realitate, ci multe, tot atâtea câte obiecte participante; dar ele nu au existență proprie: mă refer la acele realități mediatoare; acestea sunt într-adevăr puteri ale Supraființimii care, într-un mod unic și unificator, posedă dinainte și rezumă în sine toată multitudinea realităților împărtășibile; grație acestei multitudini, ea se multiplică (πολλαπλασιάζεται) în manifestările Sale și toate făpturile participă la aceasta, chiar dacă Ea rămâne în

[97] *Dialog*, *Coisl.* 99, fol. 55.

[98] Ὅταν οὖν ἐπὶ τῆς ὑπερουσιότητος ἐκείνης λέγωνται, τῷ δεικνυμένῳ διαφέρουσιν ἀλλήλων οὐδαμῶς [„Când vine vorba de acea transcendență, în ceea ce este manifestat, (energiile) nu au nicio raportare una la alta"], *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, fol. 261; cf. *Cap. fiz.* 34, col. 1141C–1144A.

[99] *Cap. fiz.*, 35, col. 1144B.

[100] *Tr.*, III, 2, § 24.

[101] Παλλαπλασιάζεται ὁ θεός, Sf. Maxim, *Scholia in Nom. div.*, XIII, 2, PG, IV, col. 409 B; *De charitate*, I, 100, PG, XC, 985A; *Amb.*, PG, XCI, col. 289B.

chip neîmpărțit neîmpărtășibilă și în unitate."[102] Și în acest sens putem spune că Dumnezeu posedă plenitudinea, fiind totodată, prin ființă, mai presus de plenitudine.[103]

CREAȚIA

Distribuția între esența divină și energii, care se manifestă în special în această existență „multiplă" a lui Dumnezeu în univers, este deosebit de importantă pentru înțelegerea concepției palamite despre creație. Sfântul Grigorie cunoștea, într-adevăr, axioma admisă în literatura patristică potrivit căreia „a da naștere este specific firii, a crea, specific energiei"[104]. Fiul și Duhul, rezultate eterne și consubstanțiale ale actului „firesc" al Tatălui nu sunt făpturi produse de voința liberă sau de „energia" lui Dumnezeu. Vedem astfel că, în perspectivă palamită, distincția dintre esență și energii este indisolubil legată de polemica Sfinților Părinți împotriva lui Eunomie, pe de o parte, și sabelianism, pe de alta: filosofia esențialistă care se află în spatele acestor două erezii este incapabilă să deosebească în Dumnezeu nașterea de creație și astfel alunecă fie spre panteism - creația este un act esențial, deci coetern cu Dumnezeu - fie spre negarea ariană a dumnezeirii Fiului și a Duhului, reduși la starea de simple creaturi. Împotriva acestei filosofii și împotriva primejdiei panteismului se ridică Palama atunci când discută cu adversarii săi, mai ales cu Akindin și cu Gregoras; dacă în Dumnezeu nu există distincție între voință și

---

[102] *Tr.*, III, 2, § 25; cf. Tr., III, 1, § 19; *Theophanes*, col. 941CD; *Om.* 8, col. 101A; *Om.* 33, col. 420C; *Cap. fiz.* 68, col. 1169AB; 85, col. 1181AB.

[103] Πλήρης, μᾶλλον δὲ καὶ ὑπὲρ τὸ πλῆρες κατ' οὐσίαν [„Deplin, mai bine spus chiar mai presus de plenitudine, după ființă"], *Despre unire și deosebire*, *Coisl.* 98, fol. 27.

[104] Τῆς φύσεως ἐστι τὸ γεννᾶν, τῆς δὲ ἐνεργείας τὸ ποιεῖν, *A treia scrisoare către Akindin*, ed. MEYENDORFF, p. 570; cf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Thesaurus*, XVIII, PG, LXXV, 312C; IOAN DAMASCHIN, *De fide orth.*, I, 8, PG, XCIV, 813A etc.

fire, atunci creaturile aparţin „prin fire lui Dumnezeu“[105]; aşadar, Akindin fie consideră creaturile ca fiind fiinţe născute şi deofiinţă cu Dumnezeul Care le-a dat naştere, fie crede că Fiul şi Duhul sunt creaturi.[106] El se opune astfel dreptei credinţe niceene, pentru care naşterea Fiului este un act al fiinţei Tatălui (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός), deosebit de creaţie, care este un act al voinţei dumnezeieşti (θελήματι αὐτοῦ)[107].

Aşa cum am remarcat deja în legătură cu îndumnezeirea, fiinţa creată se defineşte prin deosebirea sa „esenţială“ de Dumnezeu şi prin neputinţa sa de a se împărtăşi cu Esenţa necreată; astfel, Palama întreabă: „Înţelepciunea lui Dumnezeu care se manifestă în făpturi este oare esenţa lui Dumnezeu? Dar aceasta din urmă este întotdeauna neîmpărtăşibilă şi simplă, în timp ce Înţelepciunea lui Dumnezeu se lasă împărtăşită de către cei care se arată înţelepţi şi, proniatoare faţă de aceştia, li se arată uneori ca fiind «de multe feluri» (Efes., III, 10); vorbesc acum despre Înţelepciunea contemplată în Tatăl şi în Fiul şi în Sfântul Duh.“[108] În acest text al dascălului isihast se vede limpede ceea ce apropie şi ceea ce separă palamismul de „sophiologia“ rusă modernă cu care a fost comparat: pe de o parte, într-adevăr, în polemica sa cu Akindin, Palama ajunge să considere Înţelepciunea dumnezeiască nu doar în aspectul său hristologic tradiţional, care o

---

[105] Κἀπειδήπερ κατὰ θέλησιν θεοῦ γεγόναμεν καὶ ἐσμέν, καὶ φύσιν θεοῦ γεγόναμεν καὶ ἐσμέν [„Din moment ce am fost şi suntem prin voia lui Dumnezeu, atunci am fost şi suntem şi prin firea lui Dumnezeu“], *Contra lui Akindin*, I, 7, *Coisl*. 98, fol. 33v.

[106] Ὁ Ἀκίνδυνος ἢ τὰ κτίσματα γεννήματα δοξάζει καὶ τῷ γεννήσαντι θεῷ ὁμοούσια... ἢ καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσματα δοξάζει [„Akindin fie gândeşte că creaturile sunt născute şi de aceeaşi fiinţă cu Dumnezeu care le-a născut..., fie crede că şi Fiul şi Duhul Sfânt sunt tot creaturi“], *Epistola către Gavras*, *Coisl*. 99, fol. 85v.

[107] *Contra lui Akindin*, V, 11, *Coisl*. 98, fol. 124v.

[108] Τὶ οὖν, ἡ ἐπιφαινομένη τοῖς δημιουργήμασι σοφία τοῦ θεοῦ, ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ ἐστιν; Ἀλλ᾽ αὕτη μὲν ἀεὶ ἀμέθεκτός τε καὶ ἁπλή, ἡ δὲ σοφία παρὰ τὸν σοφῶς συνεσκηκότων μετέχεται καὶ κατὰ πρόνοιαν αὐτῶν πολυποίκιλος ἐστίν ὅτι δείκνυται - σοφίαν δὲ λέγω νῦν τὴν ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεωρουμένη, *Apologie*, *Coisl*. 99, fol. 14.

identifica cu Logosul, ci și ca un atribut dumnezeiesc esențial, în măsura în care cele trei ipostasuri participă la actul creator. El se ferește cu toate acestea să o identifice cu esența dumnezeiască însăși, așa cum au făcut „sophiologii" ruși, și-și acuză adversarii de această eroare care conduce la panteism[109]. Dacă într-adevăr creația este un act „esențial" și independent de voința divină (οὔθ᾽ὑποκείσεται θελήσει [„nu va depinde de voință"]), atunci creaturile sunt în mod necesar coeterne cu esența divină (τὰ δημιουργήματα συνέσται τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τὸν ἀεὶ χρόνον, μᾶλλον δὲ ἀχρόνως, ταὐτο δ᾽εἰπεῖν καὶ τῃ οὐσίᾳ [„creaturile vor fi coeterne din veșnicie puterii și lucrării lui Dumnezeu, mai bine spus (vor fi coeterne) în afara categoriei timpului, ceea ce se reduce la a spune (că vor fi coeterne și cu ființa)"]): aceasta este întocmai concepția despre Dumnezeu a filosofilor greci (οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοί)[110]. Cât despre Dumnezeul Scripturii, El „a creat când a voit" (ὅτε ἠθέλησεν ἐδημιούργησεν): înainte de veci, nu avea decât facultatea de a crea.[111]

Actul creator e o taină cu desăvârșire inaccesibilă minții omenești[112] și se poate realiza doar în măsura în care Ființa divină nu Se identifică pe deplin cu esența sa inaccesibilă, ci „iese din ea" pentru a acționa în afară de Sine: „într-adevăr, voința Sa" – nu esența – „se află la originea făpturilor"[113]. Dumnezeu este deci Creator într-un fel cu totul unic; El este singurul Creator adevărat, întrucât creația

---

[109] Într-adevăr, această identificare se regăsește formal la GREGORAS, *Ist.*, XXX, PG, CXLIX, col. 294CD. Problema Înțelepciunii dumnezeiești îi interesa în mod deosebit pe bizantinii sec. al XIV-lea și se reflectă chiar și în arta acelei epoci; a se vedea în legătură cu aceasta studiul nostru: „La Sagesse divine dans l'art de tradition byzantine", în *Cahiers archéologiques*, X, 1959, unde citām anume un text esențial al lui Filotei care tratează problema din punct de vedere palamit în cele trei tratate ale sale despre *Pilde*, IX, 1 („Înțelepciunea și-a zidit casă").

[110] *Contra lui Akindin*, IV, 13, *Coisl.* 98, fol. 106v.

[111] Ὅτε μήπω ἤθελε δημιουργῆσαι, τὸ τε δύνασθαι θελῆσαι καὶ δύνασθαι δημιουργῆσαι εἶχεν, ἡνίκ᾽ ἂν βουληθείη [„Când încă nu voia să creeze, avea puterea de a voi și puterea de a crea oricând ar fi vrut"], *Epistola către Gavras*, Coisl. 99, fol. 90.

[112] *Tr.*, II, *3*, §§ 42, 65.

[113] *Cap. fiz.* 91, col. 1185C.

îi lasă imuabilă esența în sensul că nu are nicio nevoie de creație și nu suferă (οὐδὲ πάσχει) nicio limitare a puterii Sale, căci o asemenea nevoie și o asemenea limită ar fi în același timp slăbiciune și „complexitate" în Ființa lui Dumnezeu[114]. Dacă nu ar fi decât esență, Dumnezeu nu ar fi putut fi în același timp și liber în mod suveran, și nepătimitor și lucrător[115]; dacă nu era El Însuși în același timp esență și energie, nu ar fi putut poseda în chip firesc puterea creatoare și să înceapă să creeze: „Sub pretextul că Dumnezeu a început și a încetat (ἤρξατο καὶ πέπαυται) să creeze atunci când a voit aceasta, nu vom spune că nu posedă în chip firesc capacitatea creatoare (τὸ δημιουργεῖν), adică acea energie care-i permite să creeze..."[116]. Distincția esență–energii permite astfel să se ocolească impasul origenist potrivit căruia Dumnezeu, începând să creeze în timp, ar fi suferit o schimbare în ființa Sa (κατὰ τὴν φύσιν ἐτράπη): eroarea lui Origen consta tocmai în identificarea lui Dumnezeu cu o esență și în ignorarea faptului că imuabilitatea și mișcarea, incognoscibilitatea și revelația, supratemporalitatea și acțiunea în timp pot coexista realmente, unite în simplitatea și taina Ființei personale a lui Dumnezeu.[117]

La Palama, problema acelor λόγοι ai ființelor care existau în Dumnezeu înainte de creație și care, împrăștiați în univers, îndrumă gândirea firească spre Creator trebuie pusă în cadrul general al unei gândiri net personaliste. El revine adesea la ideea că făpturile

---

[114] *Ibid.*, 133, col. 1213CD.

[115] Ἡ αὐτοτελὴς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀναλλοίωτος φύσις, τὴν θείαν δύναμιν ἐμφαίνουσα διὰ τῆς ἐνεργείας, ἀπαθὴς καὶ ἐνεργοῦσα μένει [„Firea atotdesăvârșită și nepătimitoare și neschimbătoare, manifestând puterea dumnezeiască prin lucrare, rămâne nepătimitoare și lucrătoare"], *Epistola către Daniel*, *Coisl.* 99, fol. 97.

[116] *Contra lui Akindin*, VI, 20, *Coisl.* 98, fol. 174v.

[117] Ἔλεγεν ὁ Ὠριγένης ὅτι ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ μὴ κτίζειν ἐλθὼν εἰς τὸ κτίζειν πάντως ἐτράπη [„Origen a afirmat că Dumnezeu, mișcându-se de la a nu crea la a crea, s-a schimbat complet"], *Contra lui Akindin*, ibid., cf. II, 12, fol. 57v; *Epistola către Daniel*, *Coisl.* 99, fol. 96.

sunt părtașe la energiile dumnezeiești[118], că este posibil să-L cunoști pe Dumnezeu după Pronia Sa.[119] Aceste energii necreate și veșnice sunt pentru el gândurile lui Dumnezeu, Care este El Însuși prezent în fiecare dintre ele; acestea nu sunt însă esența lui Dumnezeu, căci atunci creația ar fi o necesitate pentru Dumnezeu, ci puteri, pe care libertatea Sa suverană le transformă în acte temporale. „Cum oare numeroasele gânduri dumnezeiești și imaginile ființelor ce vor veni pe care aceste gânduri le reflectă ar putea... fi ele însele esența? Într-adevăr, prin ele Dumnezeu este în relație cu făpturile, pe când, prin esență, este în afara oricărei relații."[120] Așadar, este un Dumnezeu viu – dar transcendent în esența Sa – Care, înainte de creație, gândește lumea și apoi rămâne lucrător în ea prin Pronia Sa.[121]

NEÎNȚELEGERI TERMINOLOGICE

Pe planul creației, ca și pe cel al comuniunii sfințitoare și îndumnezeitoare, se pune așadar problema naturii distincțiilor palamite în Dumnezeu. Abordând chestiunea, se cuvine să eliminăm un anumit număr de neînțelegeri provocate de formule care i s-au reproșat lui Palama, dar pe care acesta nu le-a folosit de fapt niciodată. Așa este cuvântul „Dumnezeire" la plural, care nu se

---

[118] *Theophanes*, col. 956A; *Cap. fiz.* 140, col. 1217D–1220A; *Contra lui Akindin*, V, 28, *Coisl.* 98, fol. 148.

[119] *Contra lui Akindin*, IV, 11, Coisl. 98, fol. 105; 12, fol. 106.

[120] Πῶς οὖν αἱ πολλαὶ νοήσεις καὶ οἱ κατ' αὐτὰς τύποι τῶν μελλόντων... αὐτὰ ἔσονται οὐσία, καὶ ταῦθ' οἷς ἐνθεωρεῖται σχέσις πρὸς τὰ ὄντα τοῦ κατ' οὐσίαν παντάπασιν ἀσχέτου; *Despre unire și deosebire*, *Coisl.* 98, fol. 23.

[121] Αὐτὸς μὲν γάρ ἐστιν ὁ θεός, καὶ αὐτοῦ ἐστιν ἥ τε θεία οὐσία καὶ ἡ θεία ἐνέργεια [„Căci este Dumnezeu însuși, și ale Lui sunt ființa divină și lucrarea divină"], *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, fol. 254; οὐδὲν γάρ ἕτερον ἡ θεία πρόνοια ἢ τοῦ Θεοῦ... ἐπιστροφὴ καὶ ἀγαθὴ θέλησίς ἐστιν [„căci pronia divină nu este altceva decât... purtarea de grijă și voia cea bună a lui Dumnezeu"], *Despre unire și deosebire*, *Coisl.* 98, fol. 22v.

regăseşte nicăieri în opera dascălului isihast, cu excepţia, poate, a unui pasaj dubitativ din *Epistola către Arsenie* care, de altfel, nu este citat deloc de antipalamiţi: „Chiar dacă se spune, potrivit sfinţilor, că sunt mai multe dumnezeiri, nu este vorba decât de energiile Dumnezeirii unice“[122]. După cum am văzut, învăţătura despre „dumnezeiri“ provine, de fapt, din *interpretările* sau din *parafrazările* palamismului de către adversarii săi, care au prezentat adesea aceste parafrazări drept citate textuale din Sfântul Grigorie[123]. Acesta s-a pronunţat în mai multe rânduri împotriva acestor semifalsificări[124]: „Nu Palama este cel care spune, scrie el, că există două dumnezeiri, una transcendentă, cealaltă inferioară, ci Varlaam; propriile sale scrieri sunt dovada de necontestat a acestui fapt, ca şi majoritatea oamenilor.“[125] Într-adevăr, ar exista mai multe dumnezeiri dacă energiile ar fi obiecte sau „lucruri“; or, nici vorbă de aşa ceva, chiar dacă se spune că Dumnezeu le „posedă“, căci ele nu sunt „esenţe“ (μὴ οὐσίας οὔσας) şi deci nu împiedică existenţa unei singure Dumnezeiri; „ba dimpotrivă, contribuie din plin la această unitate“ (οὐκ ἐμποδίζουσιν αὗται, μᾶλλον δὲ οὖν καὶ τὰ μέγιστα συντείνουσι μίαν εἶναι τὴν θεότητα), pentru că toate manifestă acelaşi Dumnezeu[126]. Dacă s-ar admite că energiile sunt esenţe sau ipostasuri, s-ar cădea în platonism[127]; de asemenea, dacă energiile sunt create, tot ar fi doi dumnezei,

---

[122] Κἂν πολλὰς εἴπῃ τις κατὰ τοὺς ἁγίους θεότητας, τὰς ἐνεργείας λέγεται τῆς μίας θεότητος, *Coisl.* 99, fol. 123.

[123] Cf. *Supra*, pp. 92–93; aşa cum am arătat în altă parte („Une lettre inédite“, în *Theologia*, XXIV, 1953, pp. 563–566), expunerea palamismului de către Pr. Jugie se bazează în parte pe aceste parafraze şi trebuie aşadar folosită cu precauţie (a se vedea *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, II, pp. 81–87; cf. „Palamite, controverse“, în *Dict. de théol. cath.*, XI, 2, col. 1796).

[124] *Tomosul aghioritic*, col. 1228D; *Contra lui Varlaam şi Akindin*, *Coisl.* 99, fol. 34 etc. Cf. şi dezminţirile lui Filotei, cel mai bun discipol al lui Palama (*Antiretice*, VIII, PG, CLI, col. 989AB; IX, col. 995B, 1009B, 1010B).

[125] Cf. *Supra*, p. 92, note 116.

[126] *Respingerea dosarului lui Calecas*, *Coisl.* 99, fol. 161–161v; cf. *Tr.*, III, 2, § 5.

[127] *Epistola către Atanasie*, *Coisl.* 98, fol. 15.

unul creat, altul necreat[128] sau un Dumnezeu, în același timp creat și necreat (κτιστοάκτιστος)[129].

NATURA DISTINCȚIILOR PALAMITE

Și atunci, ce sunt energiile și prin ce se deosebesc ele de esență? În acest domeniu, întâlnim la Palama mari ezitări terminologice datorate faptului că vocabularul teologic existent era prea dependent de categoriile esențialiste ale filosofiei grecești pentru a exprima în mod adecvat realitatea existențială a Ființei vii. Pe de o parte, într-adevăr, dascălul isihast susține că actele dumnezeiești sunt „realități" (πράγματα), în sensul că denumirile care le desemnează – Bunătate, Viață, Îndumnezeire – nu sunt pur și simplu un „sunet articulat, dar gol de sens" (διὰ κενὸς ψόφος ῥημάτων); acesta ar fi cazul dacă respectivele denumiri ar pretinde că se raportează la esența superesențială; or, ele desemnează realități care nu sunt esențe (πράγματα ἐστι, κἂν οὐκ οὐσίαι τὰ τοιαῦτα)[130]; așa că termenul πράγματα nu li se poate aplica decât cu rezervă și cu condiția să nu li se atribuie o existență proprie (καὶ πράγματα ἔσθ᾽ ὅπως ἂν κληθείη, κἂν εἰ μὴ αὐθύπαρκτα)[131]. De asemenea, nu se poate spune pur și simplu că sunt „accidente" (συμβεβηκότα) ale esenței, din moment ce îi aparțin la propriu prin fire[132]; și totuși, spre deosebire de făpturi, care nu pot fi

---

[128] *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, fol. 245.

[129] *Dialog*, *Coisl.* 99, fol. 41.

[130] *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, fol. 250.

[131] *Contra lui Gregoras*, I, *Coisl.* 100, fol. 238v.

[132] Τὴν ἐνέργειαν ταύτην μὴ πάντως συμβεβηκὸς ὑπάρχουσαν, ἀλλ᾽ ὡς φυσικῶς προσοῦσαν..., οὕτω καὶ ἐνεργουμένην [„Lucrarea aceasta nu este nicidecum un accident, ci este intim unită cu firea..., astfel este și lucrătoare"], *Contra lui Akindin*, VI, 21, Coisl. 98, fol. 178v. κατὰ συμβεβηκὸς μὲν οὖν πρόσεστι τῷ θεῷ οὐδέν, φυσικῶς δὲ τὰ προηριθμημένα πάντα [„Nu este nimic în Dumnezeu ca un accident, ci toate ale Lui sunt socotite ca aparținându-i în mod ființial"], *Contra lui Gregoras*, II, Coisl. 100, fol. 250.

niciodată considerate drept „accidente" ale lui Dumnezeu, energiile sunt „într-un anume sens accidente" (συμβεβηκός πως)[133], dar acest concept nu le poate fi aplicat decât în măsura în care întreaga Ființă a lui Dumnezeu nu este identificabilă cu esența: energia „nu este nici esență, nici accident, iar dacă unii teologi o numesc accident, o fac doar ca să arate că nu totul în Dumnezeu este esență"[134]. Nimic nu arată mai bine decât aceste ezitări care era de fapt principala preocupare a lui Palama, și anume să elibereze teologia de categoriile filosofice ale lui Aristotel, evident nepotrivite pentru a exprima în mod adecvat Taina. În aceeași ordine de idei, el refuză să numească energiile „calități" ale lui Dumnezeu, căci o calitate poate fi independentă de libertate, în timp ce energiile sunt expresia voinței divine suverane: înțelepciunea este calitatea necesară pe care un dascăl trebuie să o posede pentru a-și instrui elevul, dar Dumnezeu nu posedă înțelepciunea decât ca energie, căci nu o acordă decât potrivit voii Sale.[135] Nedespărțite de esență, energiile nu sunt însă identice cu aceasta: „Într-un anumit sens, spune Palama, esența și energia sunt identice în Dumnezeu, dar într-un alt sens se deosebesc."[136] Ele nu sunt „altceva" decât Duhul Sfânt, dar nu sunt esența dumnezeiască.[137]

---

[133] *Contra lui Akindin*, VI, 19, *Coisl.* 98, fol. 174.

[134] *Cap. fiz.* 127, col. 1209C; 135, col. 1216BC.

[135] Ὁ Θεὸς δύναται μὲν σοφίζειν, καὶ σοφίζει τῇ δυνάμει χρώμενος οὓς ἂν ἐθέλῃ, οὐκ ἔχει δὲ σοφίαν ὡς ποιότητα, ἀλλ᾽ ὡς ἐνέργειαν μόνον [„Dumnezeu poate să fie înțelept, și este înțelept prin puterea de a face toate câte vrea, dar nu are înțelepciunea ca pe o calitate, ci numai ca pe o lucrare"], *Contra lui Gregoras*, II, *Coisl.* 100, fol. 259.

[136] Ἔστι μὲν οὖν ταὐτὸν πως οὐσία καὶ ἐνέργεια ἐπὶ Θεοῦ, ἀλλ᾽ ἔστιν ὡς καὶ διενηνόχασιν ἀλλήλων , *Epistola către Daniel*, *Coisl*, 99, fol. 95.

[137] Τὸ ἀόρατον, τὸ ἄπειρον... οὐκ ἄλλο παρὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστι· μόνον, γὰρ ταῦτ᾽ ἔχει φύσει πάντα... οὐ μὴν διὰ τοῦτο τούτων ἕκαστον οὐσία θεοῦ [„A fi nevăzut, a fi nemărginit... nu sunt altceva *în afara* Duhului Sfânt; (sunt) una, căci (Duhul) le are prin fire pe acestea toate... dar niciuna dintre ele nu este ființa lui Dumnezeu din această cauză"], *Contra lui Akindin*, II, 17, *Coisl.* 98, fol. 64ᵛ.

Implică o anumită „distincție“ (διαστολή) în Ființa dumnezeiască, dar nu o împart (οὐ μερισμός)[138].

DUMNEZEU LUCRĂTOR...

Gândirea lui Palama se exprimă într-un mod mai clar atunci când vorbește despre Dumnezeu ca despre un subiect lucrător: se simte mai aproape de realitate decât atunci când încearcă, cu mai mult sau mai puțin succes, să-și conceptualizeze gândirea în termeni aristotelici. De altfel, chiar el spune, așa cum am văzut, că simplitatea dumnezeiască se exprimă în Persoanele dumnezeiești: „În esență și energie, este o singură Dumnezeire a lui Dumnezeu: nu doar unică, ci și simplă; ce «combinare» ar putea exista între cel care se mișcă și mișcare?“[139] Cu toate acestea, acțiunea sau energia ființelor create implică în mod necesar o anumită „combinare“; mintea omenească, de pildă, pentru a gândi are nevoie să „fie supusă“ unei experiențe; actul dumnezeiesc, în schimb, este un act pur, străin de orice pasivitate (ἐνεργεῖ μόνον, *ἀλλ᾽ οὐ πάσχει*)[140] și care astfel nu lezează nicidecum simplitatea Ființei personale a lui Dumnezeu: energiile nu sunt deci un obiect pentru Dumnezeu și nu constituie nici o „lume ideală“ platonică, nici o Sophia bulgakoviană, care, identificându-se cu esența dumnezeiască, este un obiect de iubire pentru Dumnezeu[141]. Această absență în Dumnezeu a „pătimirii“ cauzate de energii explică faptul că Palama poate scrie, câteva rânduri mai jos, că energiile

---

[138] *Theophanes*, col. 940C.

[139] Ἐν οὐσίᾳ καὶ ἐνεργείᾳ μία ἐστὶ θεότης τοῦ θεοῦ, καὶ οὐ μία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἁπλή. τίς γὰρ σύνθεσις κινουμένου τε καὶ κινήσεως; *Despre unire și deosebire*, *Coisl.* 98, fol. 24v.

[140] *Cap. fiz.*, 128, col. 1212A; 134, col. 1216A, 145, col. 1221C; *Despre participarea la Dumnezeu*, *Coisl.* 99, fol. 29; *Epistola către Daniel*, ibid., fol. 97; *Dialog*, ibid., fol. 52v, 57v; *Tomosul aghioritic*, col. 1228D.

[141] A se vedea S. BULGAKOV, *Mielul lui Dumnezeu* (în rusă), Paris, 933, pp. 126–127.

„se împart“[142] şi să dezmintă că doctrina sa ar introduce „împărţirea“ în Dumnezeu[143]. Această împărţire, într-adevăr, *nu I se impune, dar El, în atotputernicia Sa şi în condescendenţa Sa voită, Îşi impune un mod de existenţă realmente diversificat*: „Dumnezeu, scrie dascălul isihast, în marea Sa bunătate faţă de noi, fiind transcendent tuturor lucrurilor, de neînţeles şi de negrăit, consimte să devină împărtăşibil minţii noastre şi văzut în chip nevăzut în puterea Sa mai presus de fiinţă şi nedespărţită.“[144]

E. von Ivanka a introdus recent un nou argument în discuţia despre palamism, opunându-l pe Palama palamiştilor moderni: potrivit dascălului isihast, „deosebirea între substanţă şi energii în Dumnezeu“ ar fi „un enunţ metafizic“, în timp ce teologii ortodocşi moderni nu ar vedea, majoritatea, decât „o necesitate a înţelegerii noastre“, ceea ce ar face expunerile lor mai acceptabile, dar nu l-ar justifica nicidecum pe Palama[145]. De fapt, datele problemei nu constau în opoziţia între o metafizică şi o necesitate speculativă, ci în caracterul ireconciliabil al metafizicii esenţialiste, izvorâte din filosofia greacă, şi metafizica personalistă şi existenţială pe care Palama a moştenit-o de la Sfânta Scriptură şi de la Sfinţii Părinţi.

Pe de altă parte, este inutil să-i opui lui Palama, aşa cum face M. Jugie, pe unii dintre discipolii săi imediaţi, care s-au făcut promotorii unui „palamism temperat“: rezervele pe care un Ioan Cantacuzino le va fi exprimat faţă de opiniile marelui isihast[146] de fapt se regăsesc deja chiar la acesta, Palama nesusţinând niciodată „multitudinea dumnezeirilor“. Dacă în expunerea lui Cantacuzino este o anumită diferenţă de accent faţă de operele lui Palama însuşi, aceasta este din pricină că el urmăreşte un scop precis, şi anume cel de a face palamismul mai lesne de înţeles pentru arhiepiscopul

---

[142] *Theophanes*, col. 944A.

[143] *Ibid.*, col. 940C.

[144] *Tr.*, I, *3*, § 10.

[145] „Le fondement patristique de la doctrine palamite“, în *Actes du IX*e *Congrès International des Etudes byzantines*, II (Ἑλληνικά, 9), 1956, pp. 127–128.

[146] A se vedea M. JUGIE, *Theologia dogmatica*, II, pp. 114–116.

Pavel, legatul papal, dar fără a-i altera elementele esențiale. Cât despre Filotei, pe care M. Jugie îl prezintă drept ucenicul cel mai fidel al lui Palama – *palamiticas theses omnes retinet et copiosiori stylo explicat et propugnat*[147] –, acesta precizează în mai multe rânduri, cum dorește E. von Ivanka, că deosebirea între esență și energii nu este stabilită decât de „înțelegerea noastră" (διακεκριμένον ἐπινοίᾳ [„distinct în gândire"])[148], ceea ce nu înseamnă că ar vrea să identifice ființa dumnezeiască cu esența, ci că, asemenea lui Palama însuși, refuză să admită că diversitatea existențială a energiilor ar introduce vreun amestec în Ființa dumnezeiască Însăși.

---

[147] *Ibid.*, p. 118.

[148] *Antiretic*, V. PG, GLI, col. 878C, 880D; VIII, col. 983AB, 994C.

CAPITOLUL AL ŞASELEA

DOUĂ PROBLEME DEOSEBITE: PURCEDEREA SFÂNTULUI DUH ŞI MARIOLOGIA

Nu există niciun teolog bizantin al Evului Mediu care să nu fi luat parte, într-un fel sau altul, la interminabila controversă privind purcederea Sfântului Duh. Chestiunea *Filioque*, după cum se ştie, s-a pus pentru prima dată în sec.al VIII-lea de nişte teologi franci de la curtea lui Carol cel Mare, care le reproşau grecilor că înlăturaseră (!) acest cuvânt din Simbolul de credinţă; apoi, a fost reluată de Fotie în legătură cu activitatea misionarilor germani în Bulgaria. Teologia greacă şi cea latină care, în pofida „deosebirii lor esenţiale“[1], constituiseră totuşi până atunci cei doi poli ai unei dezvoltări dogmatice comune, intrau astfel în conflict deschis, conflict cu atât mai greu de soluţionat cu cât Apusul, după adoptarea lui *Filioque* de către Roma în sec. al XI-lea şi decizia sinodului de la Lyon privind purcederea *tanquam ab uno principio*, se angajase definitiv pe propria sa cale şi i-ar fi fost foarte dificil să revină la situaţia anterioară controversei.

---

[1] G.L. PRESTIGE, *op. cit.*, p. 236.

ECOURILE CONTROVERSELOR ARIENE

Discuția dintre greci și latini, după schismă, se purta în fond pe același teren ca și disputele din sec.al IV-lea privind esența și ipostasurile. Grecii continuau să apere întâietatea ipostasurilor față de esență și, îndeosebi, să afirme că Tatăl, ca ipostas, este Izvorul dumnezeirii: în calitate de Tată Îl naște pe Fiul și Îl purcede pe Duhul[2]. Sinteza triadologică formulată de Biserică cu privire la condamnarea arianismului își păstrase, în Răsărit, caracterul personalist, în timp ce în Apus se pliase pe filosofia esențialistă a Fericitului Augustin, iar răsăritenii n-au izbutit niciodată să înlăture bănuiala de triteism îndreptată către Sfântul Vasile, bănuială pe care apusenii continuau să o nutrească instinctiv față de ei. La rândul lor, apusenii le păreau grecilor suspecți de sabelianism, cu învățătura lor despre „substanța" unică a Dumnezeirii. Astfel, atunci când Fotie s-a aflat în prezența latinilor care modificau arbitrar, în funcție de propria lor teologie, textul Simbolului comun, acuza de erezie a venit ca de la sine sub pana sa. El a țintit bine punctul slab al adversarului: dacă se admite doctrina purcederii *ab utroque*, scria el, „numele Tatălui este golit de sens, proprietatea care-L caracterizează nu-I mai aparține exclusiv și două ipostasuri dumnezeiești se amestecă într-o singură persoană. Și iată-l renăscând pe Sabelie, sau mai curând pe vreun alt monstru semisabelian"[3].

Această temă va fi reluată de toți autorii greci ulteriori care, până în sec. al XIII-lea, nu mai aduc în dezbatere niciun punct de vedere nou. Patriarhul Constantinopolului, Grigorie Cipriotul, va încerca cel dintâi să descopere în tradiția patristică răsăriteană

---

[2] A se vedea în legătură cu acest subiect Th. de RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, Troisième série, II (*Théories grecques des processions divines*), Paris, 1893, pp. 128-135; despre situația actuală a problemei *Filioque*, a se vedea darea de seamă la cele două recente conferințe dintre catolici și ortodocși: 1° în *Eastern Churches Quarterly*, VII, 1948, 5; 2° în *Russie et Chrétienté*, 1950, nr. 3-4.

[3] Fotie, *Mystag.* 9, PG, CII, col. 289AB; cf. *Om.*, XXXVII, 12, ed. ARISTIARCHIS, I, p. 294.

elementul care, în opinia sa, răspundea cel mai bine preocupărilor legitime ale gândirii latine, păstrând totodată personalismul teologiei grecești: acest element este tocmai distincția dintre esența divină și energiile veșnice necreate. În timp ce Fotie, deși accepta distincția esență–energii în Dumnezeu[4] și o aplica concepției sale despre darurile Duhului[5], totuși, în polemica sa antilatină, făcea o opoziție între purcederea *din veci* a Duhului de la Tatăl și misiunea Sa *temporală*, de la Fiul, aceasta din urmă fiind considerată doar o consecință a Întrupării[6], Grigorie Cipriotul vorbea despre o iluminare din veci a Duhului de la Fiul. Aceasta avea să fie, așa cum am văzut mai înainte, teza palamită, iar Akindin nu va ezita să-l atace pe Grigorie Cipriotul ca fiind un precursor al lui Palama[7], referindu-se în același timp constant la autoritatea „preaînțeleptului și preavrednicului Fotie"[8].

În atitudinea sa față de chestiunea *Filioque*, ca și în multe alte puncte, Palama se află astfel în tabăra celor care, în Bizanț, nu se mulțumeau cu o repetare sterilă a vechilor argumente, ci adoptau o atitudine vie în fața problemelor vremii lor. Cât despre adversarii palamismului, aceștia promovează, aici ca și în alte situații, o scolastică formalistă, refractară oricărei încercări de elucidare a neînțelegerilor greco-latine. De o fidelitate neclintită față de ortodoxia doctrinală, dascălul isihast nu a fost un antilatin sistematic, așa cum aveau s-o dovedească de altfel încercările sale – și cele ale ucenicilor săi – de a-și explica punctul de vedere apusenilor cu

---

[4] *Amphil.*, CLXXXI, PG, CIII, 892AB.

[5] *Mystag.*, 30, PG, CII, col. 312B.

[6] „Duhul purcede de la Fiul nu pentru că Acesta din urmă este Dumnezeu, ci pentru că este om, nu de la început, mai înainte de veci... ci din momentul în care a îmbrăcat alcătuirea omenească", *ibid.*, 93, col. 388B.

[7] Cf. *Supra*, p. 29.

[8] Ὁ σοφώτατος καὶ σπουδαιότατος Φώτιος, *Contra lui Palama*, VI, *Monac. gr.* 223, fol. 283ᵛ; citatele din Fotie sunt foarte frecvente la Akindin, ceea ce constituie un fapt excepțional în literatura bizantină a sec. al XIV-leaᵉ (a se vedea *ibid.*, V, ff. 225, 230; VI, ff. 293ᵛ, 298ᵛ, 305, 311ᵛ); Varlaam îl cita și el pe Fotie în tratatele sale antilatine (*Paris, gr.* 1278, fol. 108 etc.).

care putea intra în contact: genovezii din Galata, ospitalierii din Rodos și, mai târziu, legatul papei Urban al V-lea[9].

PERSONALISM

Polemica antilatină, la care și-a adus obolul în corespondența cu Akindin și cu Varlaam, în 1337–1339, și mai ales în cele două *Tratate apodictice*, se întemeia la el în principal pe argumentul tradițional al întâietății ipostasurilor față de esență: gândirea sa era de altfel în întregime personalistă și el nu putea să nu considere doctrina „dublei purcederi" drept o lezare a proprietăților ipostasurilor[10]. Latinii „nu pot scăpa de cei care le reproșează că introduc două principii ale Duhului"[11], pentru că Tatăl și Fiul, ca ipostasuri, sunt *doi* și nu unul, iar purcederea este un act ipostatic al Tatălui... Ei sunt una prin natură, dar Duhul posedă totodată această natură unică și ar trebui să se purceadă pe sine dacă purcederea ar fi concepută ca un act al naturii... Ipostasul Tatălui este principiul activ al unității dumnezeiești: „Dumnezeu este unul, scrie Palama, nu numai pentru că natura Sa este una, ci și pentru că persoanele care purced provin dintr-o persoană unică."[12] Avem aici o parafrază a Sfântului Grigorie de Nazianz: „Natura este una în cei Trei, este Dumnezeu; dar ceea ce face unitatea lor este Tatăl (ἕνωσις δὲ ὁ Πατήϱ)."[13] În Dumnezeu, „originea este așadar ipostatică"[14], iar dacă latinii acceptă că Tatăl și Fiul nu constituie decât o singură

---

[9] A se vedea *Supra*, p. 122.

[10] Am tratat pe scurt acest punct în Introducerea noastră la *Prima scrisoare către Akindin*, în *Theologia*, XXV, 1954, pp. 610–612.

[11] Titlul acestei *Prime scrisori către Akindin.*

[12] Οὐ γὰϱ μόνον ὅτι μία φύσις εἱς Θεός, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ εἱς ἓν πϱόσωπον τὴν ἀναφοϱὰν ἔχει τὰ ἐξ αὐτοῦ, *Tratat apodictic*, I, *Coisl.* 100, fol. 29v (ed. Constantinopol, 1627, p. 38).

[13] *Oratio.*, XLII, 15, PG, XXXVI, 476B; citat de PALAMA, *ibid.*, fol. 23 (*ed. cit.*, p. 24).

[14] *Tratat apodictic*, II, *ibid.*, fol. 46v (*ed. cit.*, p. 76).

origine a Duhului, atunci trebuie să recunoască de asemenea că Fiul este „homoipostatic" (ὁμοϋπόστατος) cu Tatăl[15]. Această temă este dezvoltată de-a lungul *Tratatelor apodictice*, a căror noutate constă însă în faptul că introduc în dezbatere argumentul lui Grigorie Cipriotul, pe care sinodul din 1385 îl ratificase oficial.

Dascălul isihast explică în acest sens pasajele patristice, îndeosebi cele din Sfântul Chiril al Alexandriei, unde se afirmă că Duhul provine „de la amândoi" (ἐξ ἀμφοῖν), sau: „de la Fiul", sau „prin Fiul". „Când vei auzi spunându-se, scrie Palama, că Duhul Sfânt purcede de la Amândoi și, la fel, că provine esențialmente de la Tatăl prin Fiul, trebuie să înțelegi astfel: ceea ce se revarsă sunt puterile și energiile esențiale ale lui Dumnezeu, iar nu ipostasul dumnezeiesc al Duhului."[16] „Ipostasul Sfântului Duh nu vine de la Fiul; nu este nici dat, nici primit de nimeni, ci doar harul dumnezeiesc și dumnezeiasca energie."[17] El observă că pasajele patristice care par favorabile doctrinei latine nu afirmă că Duhul ar purcede de la ipostasul Fiului, ci „de la natura Fiului", că „provine după fire (φυσικῶς) din El"[18]. Or, ceea ce provine din natură este energia, și nu ipostasul. Într-adevăr, este incontestabil că pasajele patristice care fac obiectul acestor contestări tind toate, prin contextul lor, să demonstreze dumnezeirea Fiului printr-un argument soteriologic: numai Dumnezeu poate acorda darul Duhului, deci Hristos este Dumnezeu, are o fire comună cu Tatăl. De altfel, și adaosul *Filioque* apusean a fost proclamat de către sinoadele spaniole din sec. al VI-lea și al VII-lea mai întâi ca un argument antiarian. Palama deduce din aceasta că, întrucât „revărsarea" Duhului de la Tatăl și de la Fiul este o dovadă a „deofiinţimii", din această substanță comună nu poate proveni decât o energie, iar nu un ipostas dumnezeiesc, căci ipostasul Duhului participă el însuși la aceasta și nu poate proveni din ea.[19]

---

[15] *Ibid.*, fol. 58 (ed. cit., p. 100).
[16] *Ibid.*, fol. 41 (ed. cit., p. 63).
[17] *Ibid.*, fol. 51 (ed. cit., p. 86).
[18] *Ibid.*, fol. 57ᵛ (ed. cit., p. 99).
[19] *Ibid.*, fol. 62ᵛ (ed. cit., p. 110).

Ipostasul Duhului nu se manifestă și nu se întrupează, precum cel al Fiului, ci Îl manifestă pe Fiul. Pentru a dovedi, în scrierile sale antivarlaamite și antiakindinite, că energia este distinctă de esență, Palama caută să arate că harismele Duhului care ne sunt acordate prin har nu sunt ipostasul însuși al Duhului: acesta nu s-a comunicat nici la Cincizecime, nici în darurile duhovnicești de care ne vorbește Noul Testament. În legătură cu aceasta, Palama deosebește expresiile neotestamentare care vorbesc despre „Duhul" – τὸ Πνεῦμα – cu articol, de cele care menționează πνεῦμα fără articol: acestea din urmă desemnează darurile sau energiile duhovnicești[20] și provin în chip natural de la Tatăl și de la Fiul, dar și de la Duhul Însuși, căci întreaga esență a lui Dumnezeu este „cauza" energiilor...[21] Fiul este totuși unicul canal al revărsării *către noi* a harului sfințitor, căci doar El S-a întrupat. Astfel, Palama își rezumă gândirea în acești termeni: „Duhul Sfânt Îi aparține lui Hristos prin esență și prin energie, pentru că Hristos este Dumnezeu; cu toate acestea, după esență și ipostas, Îi aparține, dar nu purcede de la El, în timp ce după energie, Îi aparține și purcede de la El."[22]

DESCHIDERI...

Distincția între esență și energie permite de asemenea dascălului isihast să adopte o atitudine mai tolerantă decât mulți alți teologi greci față de formulele latine: ca energie, „Duhul se revarsă pornind de la Tatăl, prin Fiul, și, dacă vrem, de la Fiul" (διὰ τοῦ Υἱοῦ, εἰ βούλει καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ) peste toți cei care sunt vrednici să-L primească; această „revărsare" se poate numi de altfel și „purcedere" (ἐκπόρευσις): „Să nu ne abatem de la buna cuviință, cere Palama, pentru niște cuvinte..." (οὐδὲ γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων

---

[20] *Ibid.*, fol. 36 (ed. cit, pp. 54–55)

[21] *Ibid.*, fol. 40 (ed. cit., p. 62).

[22] *Ibid.*, fol. 44v (ed. cit., p. 71); a se vedea J. MEYENDORFF, *Prima epistolă*, p. 612; cf. *Epistola către Atanasie al Cyzicului*, *Coisl.* 98, fol. 9.

ζυγομαχοῦντες ἀσχημονήσομεν)[23]. Acesta este sensul ortodox care se poate da *Filioque*-ului latin: păstrând personalismul Părinților și poziția tradițională a bizantinilor cu privire la purcederea „iconomică" a Duhului de la Fiul, Palama, întrucât consideră energiile divine ca fiind necreate și veșnice, nu limitează această „iconomie" la o ordine temporală. Este adevărat că, pe de altă parte, distincția dintre esență și energie împiedică trecerea prin inducție de la ordinea „iconomică", supusă voii dumnezeiești, la ordinea esențială pe care nu o angajează acțiunea energetică a lui Dumnezeu; chiar dacă, în virtutea „deoființimii", Tatăl și Fiul nu au decât o singură energie, care este numită „Duh" și care este distinctă de al treilea ipostas, noi nu avem încă niciun mijloc de a trage concluzii cu privire la relațiile veșnice ale Persoanelor dumnezeiești. În *Capetele* sale *despre cunoștința naturală,* Palama ne dezvăluie totuși ceva din concepția sa despre aceste relații și este surprinzător să descoperim o imagine psihologică destul de asemănătoare cu cea a Fericitului Augustin. După ce evocă schema patristică clasică a Cuvântului (λόγος) și a Duhului (πνεῦμα), el continuă: „Duhul acela al Cuvântului celui mai înalt e ca o dragoste negrăită (οἷον τις ἔρως ἀπόρρητος) a Născătorului față de Cuvântul născut în chip negrăit; de Acesta se folosește față de Născătorul și Cuvântul și Fiul preaiubit, dar ca unul ce-L are împreună ieșit cu Sine din Tatăl și odihnindu-Se în El, prin unitatea ființei."[24] Se pare că acestui pasaj nu i s-ar putea afla un corespondent în literatura teologică bizantină.

Scurta noastră trecere în revistă a câtorva idei ale lui Palama privind purcederea Sfântului Duh nu constituie nicidecum o analiză completă a învățăturii sale în această privință. Ne-am mărginit să subliniem anumite puncte care ni se par importante pentru orientarea cercetărilor ulterioare și care arată că, în pofida dificultăților persistente, în pofida caracterului evident neterminat al gândirii dascălului isihast, putem găsi la el un spirit mai deschis

---

[23] *Tratat apodictic*, I, *ibid.*, fol. 24 (ed. cit., p. 26).

[24] *Cap. fiz.* 36, col. 114D–1145A.; (trad. rom. de Pr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 7, pp. 446–447).

către Apus decât la mulți dintre contemporanii săi. Atitudinea sa merită în orice caz mai multă atenție decât interesele politice sau umaniste care i-au determinat pe unii dintre adversarii săi la o capitulare necondiționată în fața gândirii latine.

Așa cum subliniază panegiristul său Filotei, Sfântul Grigorie nutrea o adâncă evlavie față de Maica Domnului[25], iar dascălul isihast mărturisește el însuși că „resimte ca pe o datorie și în același timp ca pe o mare bucurie să prezinte de la amvon măreţiile Născătoarei de Dumnezeu și Pururea Fecioarei Maria“[26]. Și o face, într-adevăr, în multe dintre omiliile sale; stilul său se inspiră întotdeauna din imnografia marială bizantină, renumită tocmai pentru bogăţia vocabularului, fundamental legată de gândirea teologică a Părinților, îngăduindu-și totodată și unele libertăți lirice... Pentru Palama, mariologia nu constituie un capitol anume de manual, ci o realitate duhovnicească, strâns legată la el de teologia istoriei și de mistica Întrupării. Nu resimte nevoia de a o evoca în scrierile sale polemice sau duhovnicești, axate în întregime pe spiritualitatea hristocentrică, ci întrevede interesul pedagogic al propovăduirii mariale pentru a iniția poporul creștin în Taina Întrupării: acesta este neîndoielnic motivul pentru care nu-și manifestă evlavia față de Maica Domnului decât în omiliile sale de la Athos sau de la Tesalonic.

MAICA DOMNULUI

Concepția Sfântului Grigorie despre Sfânta Fecioară este inspirată de o contemplare extrem de realistă a Maternității dumnezeiești, exprimată de dogma de la Efes. Întruparea Cuvântului s-a făcut în ea și prin ea, așadar, persoana lui Hristos nu poate fi despărțită de cea a Maicii Sale. Atunci când Palama, urmând tradiția patristică și îndeosebi liturgică, acordă Maicii Domnului calificative care, scripturistic, par rezervate lui Hristos, el nu are în vedere persoana

---

[25] *Encomion*, col. 567 A.

[26] *Om.* 37, col. 460D.

Mariei luată individual și, ca să spunem așa, static, ci pe „Născătoarea de Dumnezeu“. Pentru dascălul isihast, ca pentru întreaga tradiție a Bisericii, „mariologia“ nu este decât un aspect particular și necesar al unei hristologii ortodoxe, care afirmă atât deplina dumnezeire, cât și deplina omenitate a lui Hristos: fără Preacurata, unirea acestora nu s-ar fi putut realiza în persoana lui Iisus...

Astfel, Maica Domnului este „izvorul și rădăcina libertății“[27]; trupul său - templu al lui Dumnezeu - este „doctoria care ne-a mântuit neamul“[28]; „Ea singură, stând între Dumnezeu și neamul omenesc, pe Dumnezeu L-a făcut fiu al omului, iar pe oameni i-a făcut fii ai lui Dumnezeu“[29]; „Ea singură e hotarul (*methorion*) firii create și necreate (...), pe Ea o vor ști receptacul al Celui de necuprins câți Îl cunosc pe Dumnezeu“[30]; de la ea „primesc sfinții toată sfințenia lor“[31]; „nimeni n-ar putea veni la Dumnezeu, decât prin ea... deoarece numai prin Ea a venit El la noi, S-a arătat pe pământ și a petrecut împreună cu oamenii“[32]; aflându-se astfel în miezul istoriei mântuirii, Fecioara este „pricină a celor dinaintea Ei și ocrotitoare a celor de după Ea și dăruitoare a celor veșnice; Ea este tema profeților, începutul apostolilor, temelia martirilor, postamentul învățătorilor... Ea este piscul și desăvârșirea a tot ce-i sfânt“[33]; „întreaga Scriptură dumnezeiește inspirată a fost scrisă din pricina Fecioarei care a născut pe Dumnezeu“[34]. Ea s-a bucurat de privilegiul de a fi prima care să-L vadă pe Iisus înviat...[35]. Templul din

---

[27] *Om.* 14, col. 169C.

[28] *Om.* 37, col. 464D.

[29] *Ibid.*, col. 465A; cf. *Om.* 53, ed. OIKONOMOS, p. 136. (trad. rom. diac. I. Ică jr, *Grigorie Palama, Scrieri, II,* ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 177).

[30] *Om.* 14, col. 177A; cf. *Om.* 53, ed. OIKONOMOS, pp. 156, 162; *Om.* 37, col. 473A. (trad. rom. cit., p. 197, 199).

[31] *Om.* 37, col. 461A.

[32] *Ibid.*, col. 472BC, (trad. rom. cit., pp.197, 198).

[33] *Om.* 53, ed. OIKONOMOS, p. 162, (trad. rom. cit., p.199)

[34] *Om.* 57, ed. OIKONOMOS, p. 216.

[35] *Om.* 18, col. 237AB, 241BC; *Om.* 20, col. 269C; această tradiție are adepți încă din sec. al IV-lea, printre care Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Efrem; a se vedea

Ierusalim era „typul" Maicii Domnului, căci ea este adevăratul „locaș al lui Dumnezeu"[36], adevăratul tron al Domnului, „iar unde șade Împăratul, acolo stă și tronul Lui"[37]; ea este vasul comorii dăruite de Dumnezeu oamenilor[38], cleștele de care s-a slujit serafimul pentru a lua tăciunele care a atins buzele proorocului Isaia, prefigurând Întruparea...[39]. Epitetele adresate astfel Maicii Domnului, în ciuda caracterului lor retoric sau liric, se raportează toate la rolul său în Întrupare; ele nu constituie deci o știrbire a cultului unic închinat lui Dumnezeu, ci dovedesc, dimpotrivă, un hristocentrism extrem în evlavie și în concepția istoriei: cinstirea acordată Maicii Domnului se adresează de fapt Dumnezeului-Om Căruia ea I-a dat naștere. Într-adevăr, când această cinstire este luată în considerare în afara conceptului precis al Maternității divine, atunci se iese din domeniul scripturistic și tradițional...

FECIOARA PREACURATĂ

Palama nu ignoră, desigur, faptul că pentru a juca un asemenea rol în iconomia mântuirii, Sfânta Fecioară a făcut obiectul unei alegeri speciale: „Dumnezeu, înainte de veci, și-a ales-o pentru Sine, spune el, ...judecând-o vrednică de mai mult har decât cel dăruit tuturor celorlalți oameni; a făcut-o sfântă între sfinți chiar înainte de zămislirea sa minunată."[40] „Se cuvenea deci ca Aceea care avea să-L nască pe Cel mai frumos decât fiii oamenilor (Ps., XLIV, 3)

în acest subiect Kiprian (Cyprien Kern), 'Iavlenija voskresšago Gospoda Bogomateri', în *Proooslavnaja Mysl'*, VIII, 1951, pp. 86–112 (studiul cuprinde versiunea rusă a *Omiliei* 18 a lui Palama) și C. Gianelli, „Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie", în *Revue des études byzantines*, XI, 1953 (*Mélanges M. Jugie*), pp. 106–119.

[36] *Om.* 53, ed. Oikonomos, pp. 145–146.

[37] *Ibid.*, p. 157 (trad. rom. cit., p.195)

[38] *Ibid.*, p. 161.

[39] *Om.* 14, col. 177A.

[40] *Om.* 57, ed. Oikonomos, p. 214.

să fie Ea însăşi fără rival pentru toţi întru toate şi să se îmbrace încă de copilă într-o frumuseţe minunată, care să-i fie în mod riguros potrivită ca şi din asemănarea arătată în aceasta întru toate, Acela să poată fi recunoscut Copil al unei Copile Pururea Fecioare."[41] „Iată singurul lucru cu neputinţă la Dumnezeu, scrie el în altă parte: să Se unească cu ceva necurat înainte de a-l fi curăţit în vederea acestei uniri; aşa că era nevoie de o Fecioară străină de orice întinăciune şi preacurată care să poarte şi să dea naştere Celui Care iubeşte şi dăruieşte curăţia."[42] Se înţelege de ce pasaje de acest fel – şi am putea cita multe – i-au putut face pe unii autori să creadă că Palama ar fi împărtăşit învăţătura despre Imaculata Concepţiune[43]. Pasajele citate de noi şi altele asemenea răspund, într-adevăr, aceleiaşi preocupări care, în Apus, a dus la dezvoltarea doctrinei Imaculatei Concepţiuni: omenitatea lui Hristos este o omenitate fără pată şi cea care I-a dăruit această omenitate „I se aseamănă întru toate", cum spune Palama, adică posedă printr-un har special curăţia originală. Într-adevăr, ar fi fost posibil ca evlavia marială atât de copleşitoare a dascălului isihast să-l fi determinat să accepte această doctrină *dacă ar fi împărtăşit concepţia apuseană despre păcatul strămoşesc*. Or, aşa cum am văzut mai înainte şi cum vom mai vedea şi aici, în câteva pasaje privitoare la Preasfânta Fecioară, Palama avea, în legătură cu păcatul lui Adam şi transmiterea lui, opinii cu totul divergente de doctrina propriu-zisă a Imaculatei Concepţiuni, astfel încât, pentru a avea o idee completă despre gândirea Sfântului Grigorie, este absolut indispensabil ca toate expresiile sale să fie păstrate în contextul lor propriu.

---

[41] *Om.* 53, ed. OIKONOMOS, p. 142 (trad. rom. cit., p.182).

[42] *Om.* 52, ed. OIKONOMOS, p. 123.

[43] A se vedea M. Jugie, „Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception", în *Revue augustinienne*, XVII, 1910, pp. 145–161; M. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, în *Or. Chr. Anal.*, nr. 141, 1954, pp. 122–124; G. ELDAROV, „La dottrina dell'Immacolata nei maestri francescani e nei teologi palamiti dei Secoli XIV–XV", în *Virgo Immaculata, Acta congressus mariologici-mariani...*, vol. IV, Roma, 1955, pp. 185–195.

EREDITATEA ADAMICĂ

Am văzut că dascălul isihast moștenise de la gândirea patristică greacă concepția că păcatul strămoșesc era înainte de toate o *mortalitate ereditară*, care-i determina pe cei din neamul omenesc să săvârșească păcate, dar care nu presupunea nicio culpabilitate pentru păcatul Strămoșului[44]. Această mortalitate, urmare a păcatului lui Adam, este legată – mai curând ca o cauză decât ca un efect – de păcatele individuale ale urmașilor acestuia, și se transmite pe linie de naștere firească. Iată motivul esențial pentru care doar Hristos nu a avut tată omenesc: „Singur El dintre toți", scrie Palama în *Tratatul* său *despre iconomia Cuvântului*, unde întâlnim de asemenea multe pasaje aparent favorabile Imaculatei Concepțiuni, „n-a fost zămislit în fărădelegi și n-a fost născut în păcate (Ps., L, 7)... Deoarece răscoala cărnii... aduce după ea osânda dintru început, fiind și numindu-se stricăciune și născând negreșit spre stricăciune"[45]. De reținut că acest pasaj, care face parte dintr-o amplă expunere privind păcatul originar, este reluat textual în omilia la Intrarea în Templu a Maicii Domnului, ca pentru a evita orice interpretare incorectă a unor texte referitoare la Preacurata...[46] „Căci dacă ar fi fost din sământă, citim mai departe despre Hristos, n-ar fi fost om nou, n-ar fi fost începător și dăruitor al vieții celei noi (...) nici n-ar fi putut, dacă era luat din partea veche, să primească în El Însuși plinătatea Dumnezeirii"[47]. Este caracteristic, pe de altă parte, că viețuirea Preasfintei Fecioare în templu, descrisă de Palama în termeni care fac din Maica Domnului un model de viață isihastă[48], a determinat-o, potrivit Sfântului Grigorie, nu să devină conștientă de harul pe care l-a primit încă de la zămislirea sa, ci să afle natura păcatului lui Adam și să constate că

---

[44] A se vedea *Supra*, pp. 181–185.

[45] *Om.* 16, col. 192C, (trad. rom. cit., p. 222).

[46] *Om.* 52, ed. OIKONOMOS, p. 124.

[47] *Om.* 58, ed. OIKONOMOS, p. 230, (trad. rom. cit., p. 223).

[48] A se vedea *Supra*, pp. 213–214.

„nimeni nu putea opri acest elan pierzător pentru om și această mişcare nestăvilită a neamului omenesc spre iad“[49]. Iar atunci când i s-a arătat Îngerul pentru a o vesti că va fi Maica lui Dumnezeu, ea i-a vorbit despre credința sa în venirea Duhului „pentru a-i curăți și mai mult firea şi a-i dărui puterea să primească Pruncul mântuirii“[50]. În predica sa la Adormire, pe de altă parte, Palama afirmă foarte limpede că la Buna Vestire a rostit Dumnezeu „cuvintele care au compensat osânda lui Adam şi a Evei... preschimbând-o în binecuvântare“[51].

Aceste câteva pasaje arată limpede că expresiile palamite privind asemănarea Fecioarei cu Fiul său, sau curăția sa de dinainte de Buna Vestire, sau harul special pe care l-ar fi primit, trebuie luate într-un sens totuşi relativ şi nu afirmă că viitoarea Maică a Domnului ar fi ieşit încă dinainte de Maternitatea sa de sub legea cea veche. Nu era ea și fiica lui Ioachim, nu doar a Anei? Şi nu avea să moară, ca şi ceilalți oameni supuşi eredității adamice, chiar dacă Dumnezeu a preaslăvit-o după moarte chiar în trup? Această preaslăvire trupească, admisă categoric de Palama, este legată ea însăşi nu de o Imaculată Concepţiune, care ar fi precedat Maternitatea, ci este o consecință a acestei Maternități: „Dacă un suflet în care sălășluieşte harul, învață Sfântul Grigorie, se înalță la cer după ce s-a despărțit de cele din această lume... cum oare trupul, care a primit în sine pe Fiul Unul născut şi veşnic al lui Dumnezeu, Izvorul nesecat al harului, și care I-a dat chiar naştere Acestuia, să nu fie înălțat de la pământ la cer?“[52] Cu toate acestea, Preacurata a murit cu adevărat, și Palama arată limpede că, pentru el, această moarte este o urmare a „stricăciunii“ post-adamice, atunci când enunță ipoteza originală şi neaşteptată a imaculatei concepţiuni a lui Ioan Botezătorul; o astfel de ipoteză să nu fie oare posibilă întrucât Ioan, asemenea lui Iisus, a murit de moarte

[49] *Om.* 53, ed. OIKONOMOS, p. 169,(trad. rom. cit., p. 204).
[50] *Om.* 14. col. 176D.
[51] *Om.* 37, col. 461D.
[52] *Om.* 37, col. 465C.

violentă? S-ar putea arăta că „cel mai mare dintre cei născuți din femeie“ ar fi murit de moarte bună? „El nu avea nevoie să îndure moartea firească, spune Palama, căci aceasta este pedeapsa pentru greșeala lui Adam; cel care urmează poruncile, cel care ascultă de Dumnezeu încă din sânul maicii sale nu este dator cu aceasta; sfinții trebuie totuși să-și dea viața pentru virtute și evlavie, după porunca Domnului, și din această pricină, moartea violentă pentru Bine este cea care li se potrivește cel mai mult; iată de ce Domnul Însuși a gustat moartea în felul acesta. Se cuvenea ca moartea lui Ioan să fie înaintemergătoare a morții lui Hristos...“[53]. Interesul pe care-l prezintă acest pasaj, în care Palama dă dovadă de o inconsecvență certă față de gândirea sa centrală, esențialmente hristocentrică, nu constă atât în ideea în sine pe care o enunță, cât în concepția despre păcatul originar pe care o presupune și care înlătură orice posibilitate de a interpreta gândirea dascălului isihast în sensul doctrinei apusene a Imaculatei Concepțiuni. Nenumăratele haruri pe care Dumnezeu le-a dăruit Preacuratei înainte și după Maternitatea sa nu au împiedicat ca moartea, venită de la Adam, să nu poată fi învinsă decât în Trupul îndumnezeit, îmbrăcat de ipostasul Fiului lui Dumnezeu: doar El a avut deci parte de o „concepțiune imaculată“ în sânul Mariei.

---

[53] *Om.* 40, col. 513C.

Concluzii

În măsura în care lucrarea noastră nu pretinde să fie altceva decât o „introducere“ în studierea Sfântului Grigorie Palama, ne vom feri să tragem aici concluzii definitive cu privire la personalitatea sau opera sa. Anumite fapte pot fi însă considerate ca puncte de plecare stabilite pentru un studiu ulterior:

Pe plan istoric, este evident că marea majoritate a bizantinilor au văzut în Sfântul Grigorie un reprezentant al ortodoxiei tradiționale. Victoria sa asupra lui Varlaam, în 1338–1341, a fost deplină și relativ ușoară: Biserica răsăriteană a condamnat în persoana calabrezului o teologie nominalistă, un sistem de gândire care făcea din Dumnezeu o esență transcendentă și incognoscibilă care, deși era Primul Motor al creației, rămânea inactivă în existența concretă a acesteia și îi lăsa deplină autonomie. Întruparea, Tainele, Biserica, trăirea duhovnicească a sfinților erau așezate în rândul simbolurilor sau considerate drept miracole extraordinare, fără vreo legătură intrinsecă cu realitatea permanentă a existenței create. Mintea omenească, cu condiția să nu pretindă a-L cunoaște pe Dumnezeu, rămânea suverană în propriul său domeniu și putea să determine singură, independent de orice revelație și de orice har, destinul omenesc în această lume. De fapt, gândirea filosofilor antici – îndeosebi dualismul platonician dintre spirit și materie – era autoritatea supremă pentru Varlaam și adepții săi: mișcarea intelectuală ai cărei promotori erau conducea astfel Răsăritul creștin către principiile fundamentale ale Renașterii.

În aceeaşi perioadă, în Apus, o filosofie nominalistă, comparabilă ca efecte cu cea a lui Varlaam, pregătea secularismul Timpurilor Moderne şi punea bazele doctrinare ale Reformei protestante; cunoştinţele noastre actuale despre izvoare nu ne îngăduie să detectăm o influenţă directă a unui Wilhelm de Ockham asupra filosofului calabrez, dar o anumită osmoză a gândirii, o atmosferă intelectuală comună sunt incontestabile. Un triumf al varlaamismului ar fi putut conduce Biserica Răsăritului pe căile pe care nominalismul lui Ockham condusese Apusul, provocând, poate chiar mai repede, aceleaşi consecinţe. Un studiu comparat al tendinţelor filosofice ale sec. al XIV-lea în Răsărit şi în Apus ar putea să dezvăluie apropieri neaşteptate şi să atenueze, poate, judecăţile categorice pe care apusenii le-au emis cu privire la Palama; într-adevăr, am putea şi ar trebui oare să condamnăm reacţia Bisericii Răsăritului faţă de varlaamism, în afară de cazul în care am crede că Misterul creştin se poate exprima în mod adecvat în termenii nominalismului ockhamian?

Doar împrejurările politice au împiedicat ca triumful palamit de la 1341 să fie definitiv. Hărţuirea şi arestarea dascălului isihast au avut la origine dorinţa patriarhului Ioan Calecas de a scăpa de un adversar politic: încercările din 1342 ale ierarhului, de a cumpăra prin onoruri sprijinul lui Palama, recursul său tardiv la Akindin, trădarea acestuia din urmă în 1346 dovedesc la el o absenţă totală a convingerilor doctrinare. Acuzaţia de erezie şi condamnarea sinodală al căror obiect a fost Palama în 1344 urmăreau să compromită un partizan strălucit al lui Cantacuzino; aceste măsuri extrem de impopulare nu au avut decât pentru o scurtă perioadă sprijinul Curţii Anei de Savoia şi au urmărit în principal căderea lui Calecas...

Acest scurt triumf al antipalamiţilor nu ar fi fost însă posibil fără prezenţa la Constantinopol a unor adversari doctrinari ai lui Palama. Această opoziţie foarte heterogenă era reprezentată de trei grupuri principale:

1° Unii episcopi, grijulii prin tradiţie să apere atât autoritatea magisteriului lor în faţa monahismului harismatic, cât şi avantajele materiale pe care li le putea asigura un control sever al mănăstirilor.

2° Reprezentanţii a ceea ce s-ar putea numi o „teologie de repetiţie“, pentru care hotărârile vechilor sinoade constituiau formule verbale definitive şi deci nu puteau fi obiectul niciunei dezvoltări, chiar şi conforme cu Tradiţia. Opusă oricărei „inovaţii“, îndârjit antilatină, o gândire de acest

tip nu putea admite să se adopte față de latini o atitudine creatoare: emulii săi s-au opus în sec. al XIII-lea lui Grigorie Cipriotul, iar în sec. al XIV-lea lui Palama.

3° Umaniștii, care împărtășeau mai mult sau mai puțin fățiș agnosticismul varlaamit.

În primul grup, elementul doctrinal era redus la minimum, după cum arată variațiunile oportuniste ale unui Matei al Efesului, Iacob Kukunaris și atâția alții. Cât privește celelalte două grupuri, în ciuda atitudinilor lor doctrinare aparent diferite, toți aveau în comun absența unei teologii vii, înrădăcinate în viața duhovnicească și capabile să răspundă provocării Timpurilor Moderne: într-adevăr, puteai continua să repeți deciziile sinoadelor ecumenice, consacrându-ți totodată forțele spirituale și intelectuale filosofiei profane și căutând în aceasta răspunsul definitiv la problemele cruciale ale existenței. Acest tip de gândire era, pe de altă parte, incapabil să angajeze un dialog veritabil cu gândirea apuseană: putea în schimb să ajungă la un compromis religios pe baza relativismului. Antilatinismul primitiv al partidei antipalamite începea de fapt să se estompeze în a doua jumătate a sec. al XIV-lea. Ba mai mult, adversarii cei mai străluciți ai teologiei monastice s-au angajat cu hotărâre pe calea unirii cu Roma; unii au făcut-o în felul lui Varlaam, adică fără o adevărată convingere doctrinară, din moment ce filosofia lor nominalistă nu le permitea să aibă astfel de convingeri; alții au fost seduși de magistrala sinteză tomistă – tradusă în greacă la mijlocul sec. al XIV-lea de Dimitrie Kydones – care li s-a părut conformă cu aspirațiile lor filosofice și mult mai „grecească“ decât teologia monahilor... Indiferent de judecata confesională asupra acestor convertiri, este incontestabil că reprezentau o abandonare a tradiției duhovnicești vii a Răsăritului creștin...

În fața tuturor acestor tendințe, care au rămas atributul câtorva persoane izolate, Biserica Bizantină nu a aprobat în palamism vreo „summă“ doctrinară exhaustivă, sau o filosofie, ci o metodă de gândire capabilă să salvgardeze prezența lui Dumnezeu în istorie, reala Sa fidelitate față de Biserica Sa, unirea Sa tainică – sacramentală și mistică – cu comunitatea, Trup al lui Hristos, manifestându-se în viața duhovnicească a fiecărui creștin. Am încercat să arătăm în studiul nostru adevăratul sens al formulelor palamite și caracterul lor tradițional. Cu toate acestea, este evident

că Palama a folosit tradiția într-un mod viu; pentru a răspunde situației concrete în care se afla, a generalizat și a precizat deosebirea dintre esență și energie, iar sinodul din 1351 a admis că gândirea sa era o „dezvoltare" a deciziilor sinodale. Refuzând să fie considerat „înnoitor", Sfântul Grigorie se despărțea de conservatorismul formal și rigid care caracteriza cel puțin o parte a teologiei medievale bizantine; de altfel, el adopta aceeași atitudine vie și realistă și față de propriile sale formule, pe care nu le-a apărat niciodată pentru ele însele, ci doar în măsura în care le considera expresii adecvate ale adevărului: „Evlavia noastră nu stă în cuvinte, ci în realități", repeta el mereu.

Aprobând învățătura dascălului isihast, Biserica bizantină a întors cu hotărâre spatele spiritului renascentist. Această ruptură, care s-a produs la mijlocul sec. al XIV-lea, se resimte până și în artă, unde tendințele umaniste, atât de caracteristice pentru ceea ce numim „Renașterea paleologă", s-au atenuat în mod evident. De fapt, această opoziție față de Renaștere, mai mult decât opoziția față de Apus ca atare, este ceea ce caracterizează victoria palamită. Dascălul isihast a încercat el însuși în repetate rânduri să intre în contact cu apusenii, iar ucenicii săi o vor face în continuare; dar legăturile din ce în ce mai strânse care aveau să se stabilească între adversarii săi și Apus – în virtutea unui umanism comun, chiar mai mult decât a unei teologii comune – și care-i vor face pe unii bizantini să capituleze fără condiții în fața teologiei latine a vremii, aveau să împingă către un antilatinism sistematic marea majoritate a ortodocșilor, care recunoscuseră în Sfântul Grigorie un adevărat Părinte al Bisericii. Doar câțiva intelectuali palamiți, ca de pildă Ghenadie Scholarios în sec. al XV-lea, aveau să păstreze o atitudine deschisă față de gândirea latină.

Respingând secularismul timpurilor moderne, palamismul oferea oare vreo alternativă? Să nu fi fost de fapt decât un obscurantism negativ? Credem că am arătat deja că această afirmație este inexactă. Ceea ce Palama ataca în „filosofia dinafară" nu era valoarea ei în sine, ci pretenția de a fi adecvată Misterului creștin. În această privință, palamismul reprezintă un nou pas decisiv în tradiția creștină răsăriteană, în sensul eliberării de categoriile neoplatonice, marea ispită dintotdeauna a misticismului grec. Aceasta este adevărat nu numai pe plan metafizic, unde gândirea lui Palama, personalistă și hristocentrică, se eliberează de ambiguitățile

apofatismului dionisian, ci mai ales pe plan antropologic. Între dualismul platonic şi monismul biblic, opţiunea dascălului isihast este fermă: omul nu este un spirit întemniţat în materie, care speră să se elibereze, ci o fiinţă care, prin însuşi caracterul său compozit, este chemată să instaureze Împărăţia lui Dumnezeu asupra materiei şi a spiritului în unirea lor deplină. Aceste adevăruri creştine esenţiale au fost vestite şi aprobate de Biserica Răsăriteană într-unul din momentele cele mai critice ale istoriei creştinismului, într-o epocă în care gândirea creştină era ameninţată să se descompună din interior. Victoria palamismului dobândeşte astfel o valoare permanentă, nu ca un sistem exhaustiv capabil să răspundă tuturor problemelor, ci ca o orientare generală destinată să fie preluată şi de alţii.

Sfârşitul brutal impus de evenimentele dezvoltării teologice a Răsăritului creştin în sec. al XV-lea nu a permis deciziilor luate în sec. al XIV-lea să rodească pe deplin; cât priveşte gândirea apuseană, aceasta a ignorat deciziile sau, uneori, a judecat puţinul pe care-l cunoştea din ele în funcţie de presupoziţii filosofice pe care Palama nu le recunoştea. Să sperăm că epoca noastră, printr-o studiere obiectivă a textelor şi fără să absolutizeze principii filosofice străine de Revelaţie, îl va aprecia cum se cuvine pe marele teolog al isihasmului. Fără să ignorăm caracterul uneori incomplet al concluziilor sale, fără să ne legăm de formule cărora nici măcar autorul lor nu le acorda o valoare absolută, vom afla într-adevăr în gândirea sa luată în ansamblu un răspuns constructiv provocării pe care timpurile moderne o adresează creştinismului: o teologie personalistă şi existenţială şi o spiritualitate care, eliberată de spiritualismul platonic, îl integrează pe om în totalitatea sa în viaţa cea nouă.

Apendice I

OPERA LUI GRIGORIE PALAMA

Analiză sumară

I.

TRADIȚIE MANUSCRISĂ, EDIȚII, CLASIFICARE

Opera dascălului isihast a cunoscut o largă difuzare în lumea bizantină a secolelor al XIV-lea și al XV-lea, iar scrierile sale au fost adeseori copiate. Lăsăm în seama viitorilor editori grija de a cerceta în detaliu toate manuscrisele care conțin aceste scrieri și ne vom mărgini să prezentăm aici principalele grupe a căror constituire ilustrează „receptarea" treptată a teologiei palamite în Biserica Bizantină.

Omiliile și scrierile duhovnicești ale dascălului isihast au fost de timpuriu adunate într-o singură colecție. Dispunem într-adevăr de cel puțin două culegeri ale acestor scrieri care datează dintr-o epocă destul de apropiată de 1359, data morții lui Palama; *Coislinianus* 97, de exemplu, este scris de mâna lui Manuel Tzykandylis[1], care slujea drept secretar intelectualilor adunați în jurul lui Ioan Cantacuzino. Tzykandylis a copiat astfel, la Constantinopol și la Mistra, un număr mare de manuscrise; majoritatea acestor volume poartă date care pornesc din 1358 (*Mosq. syn.* 228,

---

[1] Această identificare nu a fost făcută de Mgr. Devreesse (*Le fonds Coislin*, Paris, 1945, pp. 83–85), dar este certă; scriitura din *Coisl.* 97 este identică cu cea din *Paris. gr.* 135 și 1241 (*Fac-similé* în OMONT, *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibl. Nat.*, I, Paris, 1891, pp. 87–88, 93) copiate de Tzykandylis.

cuprinzând operele lui Toma din Aquino traduse în greacă de Dimitrie Kydones) și ajung până în 1370 (*Monac. gr.* 451, cuprinzând operele lui Arrianus)[2]. *Coisl.* 97 datează în mod cert din aceeași epocă. La fel și *Mosq. syn.* 212, dar aici nu cunoaștem numele copistului.[3] Aceste două manuscrise cuprind atât omiliarul, cât și operele duhovnicești ale lui Palama. Omiliarul figurează în forma lui primară: omiliile 9, 13 și 63 lipsesc, iar omilia 16 este așezată la sfârșit, printre scrierile duhovnicești. Această formă arhaică a omiliarului se regăsește de asemenea și în câteva copii din sec. al XV-lea (*Sinait.* 1604, *Lavra* 1483, *Vatop.* 134). Și alte culegeri de omilii și de scrieri duhovnicești ale lui Palama datează tot din sec. al XIV-lea; *Athen.* 237[4], *Ivir.* 265–266 (*Athon.* 4385–4386)[5], *Dion.* 174 (*Athon.* 3708)[6], dar n-am putut verifica dacă aparțin aceleiași familii. Forma definitivă a omiliarului, cea care este publicată în prezent (63 de omilii), se regăsește în mai multe manuscrise din sec. al XV-lea (*Paris. gr.* 1239, *Sinait. gr.* 1851, *Pantel.* 215, *Athen.* 2715).

Cât despre operele polemice ale lui Grigorie, ele au circulat în sec. al XIV-lea fără a fi încă grupate în „cărți", cum aveau să fie mai târziu. Așa se face că *Dion.* 200 (*Athon.* 3734) conține o selecție destul de arbitrară: patru omilii (nr. 53, 5, 6 și 7), cele două *Tratate apodictice*, tratatul *Despre unire și deosebire*, primul din cele șapte antiretice *Contra lui Akindin* și al treilea tratat *Contra lui Gregoras*. *Vaticanus gr.* 1711, altă copie datorată lui Tzykandylis, desigur anterioară anului 1368 – Palama

[2] Despre Tzykandylis, manuscrisele sale, relațiile sale cu Cantacuzino, D. Kydones și N. Cabasilas, a se vedea SP. LAMBROS, „Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι" în *Νέος Ἑλληνομνήμων*, IV (1907), pp. 167–176; M. VOGEL - V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelatlers und der Renaissance*, Leipzig, 1919, S. 281–282; G. MERCATI, *Notizie*, pp. 6, 160, 503; R.-J. LOENERTZ, *Chronologie de Nicolas Cabasilas*, în *Or. Chr. Per.*, XXI, 1955, 1–2, pp. 209–212.

[3] VLADIMIR, *Opisanie*, pp. 257–260; cf. B.T. GORJANOV, *Pervaja gomilia...*, în *Viz. Vrem.*, I, 1947, pp. 261–266.

[4] I.A. SAKKELION, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, Atena, 1892, p. 44.

[5] Aceste două volume nu alcătuiau inițial decât unul singur (LAMBROS, *Catalog*, I, 68).

[6] LAMBROS, *Catalog*, II, 353–351.

nu este desemnat ca „sfânt" – conține *Triadele* și două tratate care vor intra în omiliar: *Cuvânt despre iconomia în trup a Domnului nostru Iisus Hristos* și *Cuvânt despre intrarea în Sfânta Sfintelor a Maicii Domnului* (versiunea românească în: Sf. Grigorie Palama, *Scrieri* II, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp.173–249 – n. tr.). Numeroase manuscrise din sec. al XIV-lea conțin, pe de altă parte, opere izolate ale sfântului arhiepiscop al Tesalonicului: în *Dion.* 194 (*Athon.* 3728), regăsim astfel cele două *Dialoguri*, textul grecesc și *Răspuns despre Sf.Chiril*, în *Monac. gr.* 213, *Epistolele* către Damian și Dionisie, în *Dion.* 218 (*Athon.* 3752), *Epistola către Gabras*, în *Dion* 163 (*Athon.* 3697), *Tratatul către Xeni*[7].

În sec. al XV-lea, culegeri nesistematice, precum și opere izolate ale lui Palama continuă să circule. Astfel, *Dion.* 192 (*Athon.* 3726) este o colecție de același tip cu *Dion.* 200 și cuprinde scrieri diverse, adunate fără vreo legătură între ele: cel dintâi *Tratat apodictic*, *Contra lui Beccos*, Darea de seamă a lui Phacrases despre dialogul cu Gregoras, al patrulea tratat *Contra lui Gregoras*, *Epistola despre Sf. Vasilie*, Tomosul sinodal din februarie 1347, *Descrierea nelegiuirilor lui Varlaam și Akindin*, Tratatul despre *Iconomia în trup a Domnului nostru Iisus Hristos* și *Raportul episcopilor* către împărăteasa Ana din septembrie 1346. Cu toate acestea, colecții sistematice se alcătuiesc în paralel cu omiliarul deja constituit. Scrierile din timpul războiului civil (1341–1347) se regăsesc într-adevăr în numeroase manuscrise din sec. al XV-lea sub forma a două *Cărți*. Prima (βιβλίον πρῶτον) cuprinde douăsprezece titluri: cele șapte tratate *Contra lui Akindin* și scrierile care sunt legate de aceste lungi antiretice (*Epistolele* către Atanasie al Cyzicului, către Damian și Dionisie, tratatul *Despre unire și deosebire* și *Descrierea nelegiuirilor lui Varlaam și Akindin*). Tot acest ansamblu se află în *Coisl.* 98, sub titlul βιβλίον α^{ov} (fol. 1) și alcătuia primul volum din operele lui Palama din biblioteca Lavrei, mănăstirea lui Palama[8]. Aceeași

---

[7] Acest ultim manuscris datează din sec. al XVII-lea (!) în *Catalogul* lui Lambros.

[8] A se vedea descrierea *Coisliniani* 98, 99 și 100 în R. DEVREESSE, *op. cit.*, pp. 85–88. *Coisl.* 98 nu făcea parte din colecție încă de la început, ci a înlocuit un volum care dispăruse și care aparținea aceleiași familii ca *Paris. gr.* 1238 și

culegere se prezintă sub aceeaşi formă (fără *Epistola către Damian*) în *Oxon. Laud. gr.* 87 şi *Paris. gr.* 1238. În aceste ultime două volume, această „Primă Carte“ din operele teologice ale lui Grigorie este însoţită de un βιβλίον δογματικὸν δεύτερον (*Paris. gr.* 1238, fol. 192) pe care *Laud.* 87 îl numeşte δεύτερον βιβλίον τῶν πρὸς Ἀκίνδυνον ἀντιρρητικῶν (fol. 349) și care cuprinde toate celelalte scrieri dogmatice ale lui Palama redactate în timpul războiului civil. Prima carte este reprodusă separat în copia posterioară (sec. al XVII-lea) care constituie *Mosq. syn.* 237. Cât despre a doua carte, ea se află singură în *Coisl.* 99 (ἀρχὴ τοῦ δευτέρου βιβλίου, fol. 2), iar cu unele omisiuni, în două manuscrise din sec. al XV-lea: *Ambros. gr.* 457 și *Scorial.* y-II-15 (Miller, 320); *Paris. gr.* 970, care este o culegere patristică, reproduce de asemenea o parte din ea. Această dispunere în „Cărţi“ a scrierilor împotriva lui Akindin a devenit aşadar tradiţională.

Restul scrierilor teologice ale lui Palama au fost grupate într-o „A treia carte“ din operele sale, în colecţia completă de la Lavra: este vorba de *Coisl.* 100 (βιβλίον γ^{ον}, fol. 10). În ordine cronologică, acesta include scrierile anterioare anului 1341: *Tratatele apodictice*, *Contra lui Beccos*, primele patru *Scrisori* către Akindin şi Varlaam şi, în sfârşit, *Triadele în apărarea sfinților isihaști*; la aceste opere de tinereţe se adaugă cele scrise în anii de pe urmă - cele patru tratate *Contra lui Gregoras* şi *Epistola despre Vasilie* – şi, în sfârşit, *Capetele fizice și teologice*. Aceeaşi grupare se prezintă în Laud. 87 care situează însă întreg ansamblul, inclusiv

---

Laud. 87; acestea din urmă omit într-adevăr *Epistola către Damian*: or, copistul manuscrisului *Coisl.* 100 – volumul trei din colecţia de la Lavra – a copiat această scrisoare la începutul volumului său, precizând că lipsea din volumul întâi (ὁ λόγος οὗτος ἐκ τῶν πρὸς Ἀκίνδυνον ἀντιρρητικῶν ἐστι, τοῦ πρώτου βιβλίου δέκατος· ἐπειδὲ οὐκ ἐγράφη εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον ἐν τοῖς βιβλίοις ἐκείνοις, προσετέθη ἐνταῦθα, fol. 1), ceea ce nu este cazul cu *Coisl.* 98. Lavra deţinea o a doua colecţie a operelor Sfântului Grigorie; *Mosq. syn.* 202 (s. XV) este o rămăşiţă a acesteia: într-adevăr, respectiva culegere a omiliilor lui Grigorie prezintă la sfârşit (ff. 305–308) un πίναξ al celor douăsprezece tratate ale „Cărţii I“ a operelor Sfântului Grigorie şi începutul *Epistolei către Atanasie.* Acest manuscris era depus, ca şi seria *Coisliniani*, la κατηχουμενεῖον al Lavrei (VLADIMIR, *Opisanie*, pp. 257–260).

refutațiile lui Gregoras, înaintea scrierilor împotriva lui Akindin (ff. 1–201[v]) și omite *Capetele*; *Mosq. syn.* 249, din sec. al XVI-lea (ff. 4–219), este o culegere identică cu *Coisl.* 100, a cărui copie ar putea fi și căruia nu-i adaugă decât *Tomosul aghioritic*[9]. O dispunere destul de asemănătoare se regăsește de altfel și în altă parte, ca de pildă în *Sinaiticus gr.* 1671, din sec. al XV-lea, care omite însă *Scrisorile* și le înlocuiește cu *Răspunsul despre Sf. Chiril*; unele manuscrise posterioare – *Ivir.* 386 (4506) din sec. al XVI-lea, Lavra *1949* din sec. al XVIII-lea – prezintă aceeași ordine cronologică a scrierilor antilatine ale lui Palama.

Vom mai reveni, în legătură cu fiecare operă în parte a dascălului isihast, asupra tradiției sale manuscrise. Sumara trecere în revistă a numeroaselor copii după operele lui Palama ne îngăduie totuși să descoperim un important centru de difuzare a scrierilor sale: cercul lui Cantacuzino. Intrat în monahism sub numele de Ioasaf, fostul împărat continuă să nutrească un interes deosebit față de toate problemele intelectuale și spirituale care se puneau în Bizanț; aceste probleme privesc în mod esențial relațiile cu Apusul creștin, pericolul islamului și opoziția unei minorități active față de teologia palamită. Cantacuzino caută să-și informeze contemporanii asupra adevăratei naturi a acestor probleme: copistul său oficial transcrie într-adevăr versiunea greacă a lui Toma din Aquino, precum și diferite tratate de teologie greacă. Monahul-împărat redactează pe de altă parte el însuși cărți foarte bine documentate de respingere a islamului. Tot el este cel care veghează la difuzarea scrierilor dascălului isihast. Dintre celelalte centre de difuzare a scrierilor lui Palama, doar cel de la Lavra este atestat de tradiția manuscrisă.

Așa cum ne dovedesc copiile din sec. al XVI-lea, al XVII-lea și al XVIII-lea, interesul față de Palama nu a scăzut cu timpul, ci operele sale au continuat să fie transcrise în mănăstirile Răsăritului ortodox, aproape singurele centre de cultură ecleziastică tradițională sub jugul otoman.

Pe de altă parte, scrierile dascălului isihast au pătruns foarte repede în țările slave. Versiunile slavone după Palama sunt însă mai puțin numeroase decât cele după Grigorie Sinaitul, care a avut numeroși ucenici

---

[9] VLADIMIR, *Opisanie*, pp. 332–333.

în Bulgaria. Or, Bulgaria a reprezentat, în sec. al XIV-lea, marele centru de răspândire a literaturii bizantine în țările slave și îndeosebi prin intermediul Sinaitului au cunoscut slavii renașterea isihastă bizantină. Cât despre scrierile lui Palama, se pare că acestea au fost traduse pentru prima oară în mediile sârbești: sârbii au fost primii care au cinstit memoria dascălului isihast, chiar și înainte de canonizarea sa oficială la Constantinopol în 1368[10]. Se cunoaște astfel o versiune sârbă din sec. XIV–XV, a scrierii *Contra lui Beccos*, alăturată operelor lui Nil Cabasilas în *Mosq. syn. sl.* 383[11]. Acest manuscris a fost trimis în sec. al XVI-lea țarului Ivan cel Groaznic, iar la Moscova s-au făcut numeroase copii după el, în sec. al XVI-lea și al XVII-lea[12]. Aceste copii poartă adesea o ciudată însemnare privind o convorbire a lui Ioan al IV-lea cu iezuitul Antoine Possevin despre Palama. Iată traducerea acestei însemnări: „Atunci când trimisul papei de la Roma, Antoine Possevin, l-a întrebat pe Ivan Vasilievici, țar și mare principe a toată Rusia, cu privire la ce era Polamas *(sic!)*, iată care a fost răspunsul țarului Ivan: Palama este Grigorie, un arhiepiscop al Tesalonicului om sfânt. Latinii l-au contestat mereu în legătură cu Sfântul Duh, considerând că împărtășea părerile lui Marcu al Efesului, și i-au atacat pe amândoi. Cartea de față este o carte a acestui Grigorie, arhiepiscopul Tesalonicului."[13] Vedem așadar că în Rusia Palama era cunoscut mai ales ca polemist antilatin. Faptul că rușii nu au remarcat decât acest aspect secundar al operei sale nu înseamnă însă că i-ar fi respins ansamblul teologiei: *Sinodikonul Ortodoxiei* era proclamat

---

[10] FILOTEI, *Encomion*, col. 647 B.

[11] A.I. SOBOLEVSKI, *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV–XVII vekou* (*Literatura din traduceri în Rusia moscovită în sec. XIV–XVII*), Sankt Petersburg, 1903, p. 20; GORSKI-NEVOSTRUJEV, *Opisanie*, n° 175; textul este publicat în A. POPOV, *Istoriko-lileraturnyj obzor drevne-russkich polemičeskich sočinentj protiv Latinjan* (*Prezentare istorico-literară a operelor polemice antilatine din vechea Rusie*), Moscova, 1875, pp. 302–314.

[12] GORSKI-NEVOSTRUJEV, nr. 176 și 177; a se vedea de asemenea manuscrisele 283 și 284 de la Solovki, *Opisanie rukopisej Soloveckago monastyrja* (*Descrierea manuscriselor de la mănăstirea Solovki*), I, Kazan', 1881, pp. 434, 438.

[13] GORSKI-NEVOSTRUJEV, pp. 471–475; cf. *Opisanie rukopisej Soloveckago monastyria*, ibid.

într-adevăr în fiecare an în prima duminică din Postul Mare, cu anatematismele împotriva lui Varlaam şi Akindin; dar, din uriaşul tezaur al literaturii bizantine, din care traducătorii alegeau piesele cele mai interesante pentru slavi, erau preferate operele care prezentau interesul cel mai nemijlocit... Astfel, în Rusia kieveană, aflată sub suzeranitatea poloneză, unui apărător al ortodoxiei ca prinţul Kurbski, care comandase anume la Constantinopol şi la Athos scrieri antilatine, i s-a trimis tot un manuscris al lui Palama şi Nil Cabasilas, probabil un frate al *Mosq. syn. sl.* 383[14]. Alte câteva scrieri ale dascălului isihast au fost traduse şi ele. Un studiu atent al manuscriselor slave din sec. al XIV-lea şi al XV-lea ar permite fără îndoială o prelungire a listei care poate fi prezentată astăzi şi care se limitează la două texte: *Omilia 37, despre Adormirea Maicii Domnului* – o versiune sârbească din sec. XIV–XV[15] –, şi *Dialogul cu Chionii*, de doctorul Taronitis, în manuscrisul nr. 116 din sec. al XV-lea de la Lavra Sf. Serghie, de lângă Moscova[16].

Mult timp, ediţiile operelor lui Grigorie au fost foarte fragmentare. Cea dintâi ca dată, cea a lui G. Morel, din 1553, se referea la o scriere despre care astăzi ştim că nu-i aparţine lui Palamas, ci lui Mihail Choniates, mitropolitul Atenei în sec. XII–XIII: Προσωποποΐαι; acest dialog dintre suflet şi trup este într-adevăr opera unui umanist, impregnată de Antichitatea greacă; şi totuşi, multă vreme a fost considerată drept una dintre operele cele mai caracteristice ale lui Palama[17].

---

[14] *Epistola către Cosma Mamonyč*, *Skazanija kniazja Kurbskago*, ed.a II-a a lui USTRIALOV, Sankt-Petersburg, 1842, p. 264.

[15] Această versiune se află în două omiliare patristice (*Toržestvenniki*) de la mănăstirea Solovki, la Marea Albă, nr. 369 şi 637 (*Opisanie rukopisej Soloveckago monastyrja*, pp. 381, 470). Până în 1917, manuscrisele de la Solovki erau depuse la academia bisericească din Kazan şi textul slav al omiliei a fost publicat în revista acestei academii, *Provoslavnyi Sobesednik*, iulie–august 1905, pp. 3–18.

[16] SOBOLEVSKI, *op. cit.*, p. 20.

[17] *Sanctissimi ac saptentissimi Gregorii Palamae, archiepiscopi Thessalonicensis, per fictionem personarum orationes duae judiciales...*, *Parisiis excudebat Guilielmus Morelius*, 1553 (*PG*, CLI, 1347–1372; trad. latină, *ibid.*, col. 959–988; ediţie nouă A. JAHN, Halle, 1884). Atribuirea lui Choniates a fost stabilită de A. SONNY („Michaïl Akominat, avtor Olicetvorenija pripisyvaemago Grigoriju Palame", în *Vizantijskoe Obozrenie*, I, Jurjev, 1915, pp. 104–116) şi confirmată de

Pe la 1627, prin grija lui Nicodim Metaxa, au apărut la Constantinopol două opere autentice: *Tratatele apodictice* despre purcederea Sfântului Duh.[18] În Apus, Pr. Combefis a fost primul care a făcut cunoscute câteva texte privind controversa teologică bizantină din sec. al XIV-lea, publicând cele două omilii ale lui Palama desopre Schimbarea la Faţă.[19] Remarcase şi interesul hagiografic pe care-l prezenta *Viaţa Sf. Petru Athonitul*, operă de tinereţe a dascălului isihast, şi pregătise chiar o traducere latină a acesteia, sugerându-i în 1655 Pr. Bolland să o publice. Dorinţa i-a fost îndeplinită de C. Janning, care a pus ca textul grecesc al unui manuscris al lui Mazarin (după cât se pare *Paris. gr.* 1239) să fie copiat de Pr. Quétif şi l-a inclus, împreună cu o introducere savantă, în *Acta Sanctorum.*[20] Tot atunci a publicat şi Pierre Arcudius *Contra lui Beccos*[21].

La sfârşitul sec. al XVII-lea, patriarhul Dositei al Ierusalimului, mare susţinător al ortodoxiei şi promotor al cunoştinţelor patristice şi istorice în Orient, a hotărât să înceapă publicarea întregii opere a dascălului isihast, precum şi a celei a lui Ioan Cantacuzino şi Teofan al Niceei: în acest

---

consideraţiile de ordin intern şi filologic ale lui C. KERN (ARHIM. KIPRIAN, „Olicetvorenie Michaila Akominata“, în *Pravoslavnaja Mysl'*, VII, Paris, 1949, pp. 85–104; prosopopeea lui Mihail Acominatul, din *Actele celui de-al VI-lea Congres de Studii bizantine*, Paris, 1950, pp. 261–278). Numele de familie „Acominates“, pe care aceşti autori i-l atribuie încă lui Mihail Choniates, provine dintr-o eroare de lectură a unui editor din sec. al XVI-lea (a se vedea în acest subiect G. STADTMÜLLER, „Michael Choniatès, metr. von Athen“, în *Orientalia Christiania*, vol. XXXIII, 2, Rome, 1934, pp. 274–278, şi V. GRUMEL, „De l'origine du nom Ἀκωμινάτος“, în *Ἐπετ. ἑταιρ. βυζ. Σπουδῶν*, XXIII, 1953, pp. 165–167).

[18] Cf. E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique du dix-septième siècle*, I, Paris, 1894, p. 238; cele două tratate fac parte dintr-o culegere de texte antilatine însoţite de o epistolă de dedicaţie către cei patru patriarhi orientali, cu menţiunea specială a lui Chiril Lucaris. O traducere slavonă a acestei ediţii făcută la Moscova în 1692 nu a fost niciodată publicată (SOBOLEVSKI, *op. cit.*, pp. 322–323).

[19] *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, II, Paris, 1672, p. 106.

[20] *Acta Sanctorum 12 Iunii*, II, pp. 538–556 (= *PG*, CL, 989–1040).

[21] Împreună cu Refutaţia făcută de Visarion şi operele acestuia: *Opuscula aurea theologica*, *Romae*, 1670 (= *PG*, CLXI, 243–288).

scop, a trimis manuscrise „într-un loc potrivit"[22]. Nu știm despre ce loc era vorba, dar știm că Dositei avea relații cu întreaga lume ortodoxă și că trimisese operele lui Palama în Rusia.[23] Din păcate, această inițiativă nu a continuat și doar câteva scurte scrieri ale lui Palama – *Tomosul aghioritic, Mărturisirea de credință* și *Descrierea nelegiuirilor lui Varlaam și Akindin* – au intrat în acel Τόμος ἀγάπης publicat de Dositei.[24] Cam în aceeași epocă, Jean Boivin folosea operele inedite ale lui Palama în comentariile sale la *Istoria* lui Nichifor Gregoras; a și publicat una dintre acestea, *Epistola către Ana*[25]. Câteva zeci de ani mai târziu, un elenist german care activa în Rusia, Chr. F. von Mathaei, a publicat, după un manuscris bun de la Biblioteca Sinodală, o culegere de zece omilii ale lui Grigorie.[26] Trei ani mai târziu, a publicat și dialogul *Theophanes* după același manuscris.[27] Abia neobosita activitate a Sfântului Nicodim Aghioritul (1749–1809) a făcut ca un nou proiect de publicare să vadă lumina zilei și să capete un început de realizare. În 1782, apărea la Veneția faimoasa sa *Filocalie a Părinților neptici* care cuprindea cea mai importantă culegere de texte palamite publicată până atunci și alcătuită din Tratatul *Către Xeni, Decalogul*, cel de-al doilea tratat din prima *Triadă în apărarea sfinților isihaști, Capetele despre rugăciune* și *Capetele fizice și teologice*. La acestea se adăuga și faimosul *Tomos aghioritic*. Este de crezut că Macarie al Corintului și Nicodim, compilatorii *Filocaliei*, s-au slujit de două manuscrise de la *Lavra* nr. 1907 și 1945, ambele din sec. al XVIII-lea.

---

[22] Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698, p. 1.

[23] A se vedea de ex. *Mosq. syn.* 237, copiat în 1607 la mănăstirea Sfintei Treimi de la Halki și trimis țarului Alexis Mihailovici în 1693 (VLADIMIR, *Opisanie*, p. 309).

[24] Iași, 1698, pp. 13–17, 34–39, 85–88.

[25] Paris, 1702 (= GREGORAS, *Ist.*, ed. Bonn, II, 1282–1283 = *PG*, CXLVIII, 1010–1012, nota).

[26] *Gregorii Thessalonicensis X orationes*, Moscova, 1776; manuscrisul utilizat este *Mosq. Syn.* 212 (numerotarea lui VLADIMIR, *Opisanie*, p. 257; în catalogul stabilit de același Matthaei, avea nr. 70). Pentru omiliile 15, 28 și 49 (aceasta din urmă are nr. XLIII în *PG*), editorul dă variantele manuscrisului *Mosq. syn. typogr.* IX care devine *Mosq. syn.* 392, din sec. al XVI-lea (pp. 147, 149–150).

[27] *Lectiones Mosquenses*, II, Lipsiae, 1779, pp. 7-37.

Culegerea a fost inclusă integral în *Patrologia grecească* (vol. CL), însoţită de o traducere latină a abatelui J. Lecomte. Textul este adesea defectuos, uneori modificat intenţionat de către editorii *Filocaliei*, care poate căutau să-l facă mai accentuat didactic: astfel, numele proprii ale lui Varlaam şi Akindin sunt înlocuite în *Capetele fizice* prin termenul general de „eretici". Oricare ar fi defectele acestei ediţii, ea a fost până în zilele noastre principala sursă de informare cu privire la teologia lui Palama şi trebuie să le fim recunoscători editorilor *Patrologiei* de a fi reprodus-o.[28] Pe de altă parte, se cunoaşte imensa influenţă exercitată în Răsărit de către *Filocalie* şi de traducerile sale în limbile slavonă[29], rusă[30] şi, recent, română[31], care au făcut-o atât de populară.

---

[28] *Filocalia* lui Nicodim a fost reeditată în mai multe rânduri în Răsărit, şi anume la Atena, în 1895 şi 1957. *Decalogul* lui Palama, tot în textul lui Nicodim, a fost publicat din nou de Atanasie din Paros în al său Ἐπίτομὴ τῶν τῆς πίστεως δογμάτων, Leipzig, 1806, pp. 386–398, şi de C. OIKONOMOS, într-o broşură independentă (Atena, 1851).

[29] De Paisie Velicicovski (1722–1794), monah atonit de origine rusă, ajuns stareţ al Mănăstirii Neamţ din Moldova şi propovăduitor al rugăciunii lui Iisus în Ţările Române. Am avut în mână ediţia a patra a *Filocaliei* lui Paisie (Moscova, 1840; patru părţi, două volume). Nu include textele lui Palama publicate în ediţia grecească. Cu toate acestea, ştim că Paisie a tradus în slavonă toate operele dascălului isihast aflate în *Filocalia* lui Nicodim, adăugând chiar *Discursul către Ioan şi Teodor*; folosind textele tipărite, el a recurs şi la manuscrise: *Cuvântul către Xeni* comportă într-adevăr în traducerea sa subtitrările omise de Nicodim. Traducerea lui Paisie a rămas în manuscris (a se vedea N. POPOV, *Rukopisi moskovskoj Sinodal'noj patriaršej biblioteki. Vypusk II: Simonovskoe Sobranie*, Moscova, s. d., pp. 73–74, 88, 91).

[30] Celebra *Dobrotoljubie* a lui Teofan Zăvorâtul (ed.3-a, Moscova, 1895, vol. 5); cf. CYPRIEN KERN, *Les traductions russes des textes patristiques*, Chevetogne, 1957, pp. 32–33, care dă referinţe despre alte traduceri ruseşti din scrierile lui Palama. Teofan a exclus din culegerea sa textele pur teologice ale lui Palama.

[31] *Filocalia* românească a fost publicată prin activitatea erudită a Pr. Dumitru Stăniloae, autorul unei monografii despre Palama pe care o citām adesea. Aceasta cuprinde introduceri şi comentarii care o situează peste *Filocaliile* greceşti şi ruseşti. Până în prezent au apărut patru volume (Sibiu, 1946–1948)*. Volumul VIII va fi consacrat autorilor din sec. al XIV-lea, îndeosebi lui Palama. Despre Filocalia românească, a se vedea articolul semnat „«UN MOINE DE

După apariția *Filocaliei*, Nicodim Aghioritul, la cererea prietenului său Atanasie al Parosului a reluat proiectul lui Dositei al Ierusalimului și a fost foarte aproape de realizarea sa. A adunat în trei volume toate scrierile dascălului isihast și a redactat o introducere cu conținut mai ales retoric, dar care ne informează asupra izvoarelor de care dispunea[32]: manuscrise de la Lavra, de la Vatopedu, de la mănăstirea Sf. Anastasia de lângă Salonic (*Jerosol S. Crucis* 22? a se vedea *infra* p. urm.), un manuscris al colegiului grecesc din Chania, Creta (pentru scrierile teologice și scrisorile lui Grigorie), un volum de la Simonopetra, cuprinzând omiliile, operele morale și *Contra lui Gregoras* IV, și în sfârșit un manuscris de la colegiul grecesc din Salonic care cuprindea *Triadele* împotriva lui Varlaam (*Athen.* 2092?)[33]. Nicodim s-a îngrijit să se recopieze manuscrisele; volumul de la Simonopetra l-a trimis ca atare editorului din Viena. Capitala austriacă dispunea de o tipografie grecească, unde se publicau scrierile patriotului grec Rhigas, care pregătea o revoluție împotriva turcilor, având aliată armata franceză din Italia comandată de Bonaparte. Guvernul austriac, devenit campionul integrității Imperiului Otoman, a închis tipografia și a confiscat manuscrisele găsite la fața locului. Câțiva greci au izbutit să regăsească și să răscumpere o parte din cărți, printre care un volum din operele lui Palama, restituit Lavrei.[34] La Universitatea din Illinois, SUA, se află azi câteva file manuscrise grecești (nr. 882 C 685) care ar putea fi rămase din lucrarea lui

---

L'EGLISE ORTHODOXE DE ROUMANIE », L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine", în revista *Istina*, 1958, n° 3, pp. 295–328. [* Lucrarea de față a fost scrisă în 1959. Între timp, au apărut toate cele 12 volume ale *Filocaliei* românești, vol. VIII cuprinzând un studiu al Pr. Stăniloae despre istoria isihasmului în ortodoxia românească, cu câteva texte filocalice ale unor călugari români, Sfântului Grigorie Palama fiindu-i dedicat vol.VII (n. tr.).]

[32] Această introducere este publicată în revista *'Εκκλησιαστική 'Αλήθεια*, IV, Constantinopol, 1883, nr. 7, pp. 93–101.

[33] *Ibid.*, p. 100.

[34] S. OIKONOMOS, Παλαμᾶ ὁμιλίαι, Atena, 1861, p. ια, note 1; SOFRONIE EUSTRATIADIS, Νικόδημος ὁ 'Αγιορείτης, în Μακεδονικά, I, 1940, pp. 40–43. Manuscrisul revenit la Lavra este după cât se pare cel care poartă cota Ω 95 (nr. 1907 în catalogul lui Eustratiadis).

Nicodim: ele au două secțiuni dintr-un manuscris vechi, legate cu un ansamblu disparat, una cuprinzând *Epistola din Asia* a lui Palama, cealaltă, darea de seamă a lui Phacrases; cele două sunt precedate de mai multe foi de hârtie „modernă“ cu o introducere, numerotate de la 1231 la 1264 și de la 1465 la 1495; ansamblul a fost pregătit pentru editare și e precedat de un titlu ce anunță opera integrală a lui Grigorie.[35]

Omiliarul lui Grigorie s-a publicat la mijlocul sec. al XIX-lea, sub patronajul patriarhului Ierusalimului Chiril al II-lea, după un foarte frumos manuscris copiat la mănăstirea Sfânta Anastasia din Tesalonic în 1563, aparținând metocului Sf. Mormânt de la Constantinopol. În 1856 a fost dus la Ierusalim și azi face parte din fondul *Aghion Stavru* al Bibliotecii Patriarhiei (nr. 22)[36]. Din păcate, volumul cuprindea doar 41 de omilii, la care se adăugau *Elogiile* aduse lui Palama de patriarhii Filotei și Nil și un extras din Tomosul sinodal de la 1368 despre canonizarea lui Grigorie. Tot acest ansamblu a fost publicat[37] și reprodus, cu excepția extrasului din Tomos, în *Patrologia greacă*, în vol. CLI; ultimele două omilii reproduse de Migne provin din ediția Matthaei.

Câțiva ani mai târziu, restul omiliilor, precum și *Cuvântul către Ioan și Teodor* și cele patru *Rugăciuni* au fost publicate de către medicul grec Sophocle K. Oikonomos, cu o introducere și cu note foarte documentate.[38] Manuscrisul care a stat la baza acestei ediții aparținea pe atunci

[35] Descrierea manuscrisului ne este dată de C.G. LOWE, „A byzantine manuscript of the University of Illinois“, în *Speculum*, IV, 1929, pp. 324–328. Din păcate, autorul nu ne dă data filelor „vechi“, nici a scriiturii grecești „moderne“.

[36] Manuscrisul a fost trimis chiar el la tipograf; conține încă prefața manuscrisă, pe hârtie modernă, și notele editorilor din sec. al XIX-lea; cf. descrierea lui A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, III, pp. 50–52.

[37] Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ, ὁμιλίαι τεσσαράκοντα καὶ μία, ὧν προηγοῦνται δύο ἐγκωμιαστικοὶ λόγοι φιλοθέου καὶ Νείλου, πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμεναι, μετὰ προλεγομένων. Ἐν Ἱεροσολύμοις, αωνζʹ (1857) Omilia 8 din această colecție (*PG*, CLI, 93–104) este reprodusă în C. SIMONIDÈS, Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαί τέσσαρες, Londra, 1858, ϱp. 77–84.

[38] Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι κβʹ..., Ἀθήνησι, ͵αωξαʹ (1861).

colegiului grecesc din Tesalonic și se află astăzi în biblioteca mănăstirii rusești Sf. Pantelimon de la Athos, sub nr. 215 (*Athon.* 5722)[39]. Este un volum din sec. al XV-lea, scris cu multă grijă, paralel cu *Paris. gr.* 1239. Ediția este concepută ca o completare a celei de la Ierusalim, a cărei numerotare o continuă, începând cu omilia 42. S. Oikonomos a avut dreptate să prezinte astfel omiliarul dascălului isihast în măsura în care cele două ediții – cea de la Ierusalim și ediția sa – urmează ordinea omiliilor aflate în colecțiile manuscrise. Lucrarea lui Matthaei este așadar acoperită integral de cele două ediții posterioare. Omiliile 42 și 43 din Patrologia reprodusă de Matthaei corespund astfel nr. 46 și 49 de la Oikonomos. Acesta din urmă indică principalele variante ale ediției sale în comparație cu cea a lui Matthaei, precum și alte variante, pentru omiliile 52 și 53, dintr-un manuscris de la Lavra pe care nu-l descrie, dar care pare identic cu cel care avea să servească la ediția lui Nicodim.

Edițiile mai recente ale textelor palamite au un caracter fragmentar. Astfel, în acele *Justificări* (*Opravdanija*) care însoțesc ediția postumă a *Istoriei Athosului*, III, 2, de episcopul Porfirie Uspenski (Sankt-Petersburg, 1892), se găsesc, printre alte texte legate de controversa teologică din sec. al XIV-lea, câteva pagini din Palama: *Tomosul aghioritic* (nr. 26, pp. 683–688), câteva scurte extrase din *Triade* (nr. 27–28, pp. 688–691), primele două *Scrisori către Akindin* (nr. 33–34, pp. 710–713), tratate *Contra lui Gregoras* (nr. 41–43, pp. 737–741) și extrase mai lungi din *Capita fizica* (nr. 47, pp. 797–806). Toate aceste texte provin de la Lavra 1945, datând din 1708, și prezintă interes în măsura în care reflectă o tradiție manuscrisă diferită de cea pe care o redă *Filocalia*. Să semnalăm, pe de altă parte, că epistola *Către Ioan și Teodor* și omiliile 49 și 50 au fost publicate în Rusia, independent, pare-se, de ediția lui Oikonomos, de către Arsenie Ivascenko[40].

Restul textelor publicate ale lui Palama trebuie căutate în diferite reviste, dintre care unele foarte greu accesibile: o *Epistolă către un anonim*,

---

[39] S. OIKONOMOS, *op. cit.*, p. ιβʹ - ιδʹ; S. LAMBROS, *Catalog*, II, 337.

[40] Novgorod, 1895. Această ediție, semnalată de Jugie (*Theol. Dogm.*, I, 440, 442), ne-a fost inaccesibilă.

scrisă în captivitate[41], *Epistolă către Biserica sa*[42], *A doua scrisoare către Akindin* și *Prima scrisoare către Varlaam*[43], *A treia scrisoare către Akindin*[44] și *Prima scrisoare* către același[45].

Nu mai e nevoie să spunem cât de bine-venită ar fi o ediție sistematică și completă a operelor marelui teolog bizantin. Ea se află în prezent în curs de pregătire, sub îndrumarea profesorului Hristou din Tesalonic, cu prilejul aniversării morții lui Palama în 1959. Până o vom putea avea la dispoziție, va trebui, pentru a cunoaște gândirea lui Palama, să ne referim în permanență la manuscrise. Pentru a facilita aceasta, vom prezenta în capitolele următoare o analiză sistematică a operei Sfântului Grigorie, indicând în fiecare caz ansamblul manuscriselor unde se află scrierea examinată. Vom putea completa astfel lista care a fost succesiv stabilită de diferiți autori, fără a reproduce din nou titlurile grecești ale lucrărilor, acestea fiind majoritatea ușor accesibile în Patrologia greacă.

O primă listă, deja destul de completă, a operelor dascălului isihast, este dată de Montfaucon în descrierea sa amănunțită a seriei *Coisliniani* (nr. 97–100)[46], o alta de către Fabricius[47]. Pe această bază au fost stabilite listele lui Erhardt[48], G. Papamihail[49] și, de asemenea, cea aproape completă a lui M. Jugie[50].

---

[41] Anonimul nu este David Dishypatos, cum afirmă editorul M. TREU, „Ἐπιστολὴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ πρὸς Δαυίδ μοναχὸν τὸν Δισύπατον", în *Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνικῆς ἑταιρείας*, III, 1890, pp. 229–234 (cf. *infra*, pp. 377–378).

[42] Ed. K. I. Δ [υοβουνιώτης] în *Νέος Ἑλληνομνήμων*, XVI (1922), pp. 7–21.

[43] Ed. G. PAPAMIHAIL, în *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, Alexandria, XII (1913), pp. 377–381; XIII (1914), pp. 42–52, 245–255, 464–476.

[44] Ed. J. MEYENDORFF, în *Theologia*, Atena, XXIV, 1953, pp. 557–582.

[45] Ed. J. MEYENDORFF, în *Theologia*, Atena, XXVI, 1955, pp. 77–90.

[46] *Bibliotheca Coisliniana*, Paris, 1715, pp. 150–173 (= *PG*, CL, 799–838).

[47] FABRICIUS-HARLES, *Bibliotheca graeca*, XI (= *PG*, CL, 771–786).

[48] V. KRUMBACHER, *Geschichte der byz. Litteratur*, 2 Aufl., pp. 104–105.

[49] Ὁ ἅγιος Γρηγόριος, pp. 158 sq., 234 sq.

[50] *Theologia dogmatica*, I, Paris, 1926, pp. 437–442; *Palamas (Grégoire)* în *Dict. de thèol. Cath*, XI, 2, col. 1742–1750.

Opera scrisă a lui Palama se poate împărți în trei secțiuni:

1° operele de teologie sau de apologetică personală, care au când formă de tratate, când de epistole;

2° operele de spiritualitate, printre care vom număra și *Viața Sfântului Petru,* și rugăciunile;

3° omiliile.

Această din urmă secțiune comportă cel puțin două piese care sunt adevărate tratate și care nu au forma omiliei de tip pastoral; le vom menține totuși la secțiunea omiliilor pentru a nu întrerupe tradiția manuscriselor și edițiilor. Ca orice clasificare, și cea propusă de noi comportă o parte de arbitrar: spiritualitatea, teologia și pastorala sunt într-adevăr de nedespărțit în opera lui Palama și se regăsesc în ansamblul scrierilor sale. Operele sale de spiritualitate, de exemplu, nu pot fi separate de operele sale teologice decât în măsura în care nu comportă polemică, dar și aici, ca și în alte părți, regăsim elementele doctrinare esențiale ale sistemului palamit. Cât despre operele polemice, un teolog al trăirii mistice ca Palama nu le putea redacta fără a se referi în mod constant la viața duhovnicească a monahilor răsăriteni pe care Varlaam și adepții săi voiau s-o denigreze.

II.

SCRIERILE DE TEOLOGIE ȘI DE APOLOGETICĂ PERSONALĂ

1) PRIMUL TRATAT APODICTIC

TITLUL COMPLET: *Primul tratat apodictic, unde se demonstrează că Sfântul Duh nu purcede de la Fiul, ci numai de la Tatăl* (*PG*, CL, 833).[1]

INC.: Πάλιν ὁ δεινὸς...
DES.: ...εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

TEXT PUBLICAT: Constantinopol, 1627 (cf. *supra*, p. 335); această ediție este mai rară în Occident decât manuscrisele care conțin *Tratatele apodictice*.

MANUSCRISE:
Dion. 200 (*Athon*. 3734), ff. 41–68v, s. XIV.
Dion. 138 (*Athon*. 3672), s. XIV.

---

[1] Redăm traducerea integrală a titlului fiecărei opere a lui Palama, indicând între paranteze referința la descrierea lui Montfaucon, care a transcris scrupulos titlurile grecești.

Paris. gr. 1247, ff. 244–281v, s. XIV–XV.
Vat. gr. 790, ff. 278–310, s. XIV–XV.
Vat. gr. 1097, ff. 4–36, s. XIV–XV.
Coisl. 100, ff. 13–33v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 6–21, s. XV.
Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), ff. 1–34, s. XV, *initio mutilas.*
Berol. gr. 300, ff. 38v sq., s. XV.
Lavra 1483 (K 196), ff. 249–264v, s. XV.
Lavra 1626 (Λ 135), ff. 536-553, s. XV.
Dion. 192 (Athon. 3726), ff. 2–33v, s. XV.
Vat. gr. 1111, ff. 53–64v, s. XV, *mutilus.*
Sinaït. gr. 1671, ff. 1–49v, s. XV.
Mutinensis gr. 32 (III. A. 18), ff. 1 sq., s. XV.
Paris. gr. 1284, ff. 200–226, s. XVI.
Ivir. 386 (Athon. 4506), ff. 7–31v, s. XVI.
Dion. 249 (Athon. 3783), s. XVII.
Mosq. syn. 249, ff. 4–17, s. XVI.
Marc. gr., apendice, cl. II, 54, s. XVI.
Bodl. canon. 52, datat 3 iulie 1600, ff. 155 sq.
Athen. gr. 2092, ff. 1–19, s. XVI.
Athen. gr. 449, s. XVII.

DATA ALCĂTUIRII: cca. 1336.

2) AL DOILEA TRATAT APODICTIC

TITLUL COMPLET: *Al doilea tratat apodictic despre purcederea Sfântului Duh, dovedind că nu provine de la Fiul, și împotriva citatelor din Sfânta Scriptură propuse astăzi de latini pentru a se apăra* (*PG*, CL, 833).

INC.: Ὧν μὲν οὖν ἔδει...
DES.: ...τοὺς ἀκαταλήκτους αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

TEXT PUBLICAT: Constantinopol, 1627.

MANUSCRISE:
Dion. 200 (Athon. 3734), ff. 68^{v}–108, s. XIV.
Dion. 138 (Athon. 3672), s. XIV.
Vat. gr. 790, ff. 310^{v}–352^{v}, s. XIV-XV.
Vat. gr. 1097, ff. 36^{v}–79, s. XIV–XV.
Coisl. 100, ff. 33^{v}–63^{v}, s. XV.
Bald. Laud. gr. 87, ff. 21–43, s. XV.
Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), ff. 34–82, s. XV.
Lavra 1483 (K 196), ff. 264^{v}–286, s. XV.
Lavra 1626 (Λ 135), ff. 553–587, s. XV.
Sinaït. gr. 1671, ff. 49^{v}–118^{v}, s. XV.
Mutin. gr. 32 (III. A. 18). s. XV.
Ivir. 386 (*Athon.* 4506), ff. 31^{v}–68, s. XVI.
Dion. 249 (*Athon.* 3783), s. XVII.
Mosq. syn. 247, ff. 17–36, s. XVI.
Thess. gymn. gr. 23, s. XVIII.
Paris. gr. 1284, ff. 226-261, s. XVI.
Paris. gr. 1327, ff. 234^{v}–238^{v}, s. XVI (extrase).
Bodl. Canon. 52 (datat 3–7–1600).
Athen. gr. 2092, ff. 19–47, s. XVI.
Athen. gr. 449, s. XVII.

DATA ALCĂTUIRII: cca 1336.

Cele două *Tratate apodictice* se numără printre primele eseuri teologice ale Sfântului Grigorie. Ele au fost scrise în sihăstria de la Sf. Sava, lângă Lavra, și au slujit drept pretext în prima dispută cu Varlaam. Le găsim menționate într-adevăr în schimbul de corespondență din acea perioadă al protagoniștilor. Palama vorbește el însuși despre acestea în prima sa *Scrisoare către Akindin* (§ 4), care datează din vara anului 1337 și menționează că, abia terminate, au fost duse la Tesalonic de către prietenul său Iosif (Kalothetis?). El se plânge că nu a avut timp pentru o ultimă corectură (§ 14). Această primă *Scrisoare către Akindin* comportă pe de altă parte lungi citate din primul *Tratat*, destinate a dovedi că Palama

respinsese dinainte punctul de vedere al lui Varlaam cu privire la purcedere.[2] În cea de-a doua *Scrisoare* scrisă aceluiași destinatar, face din nou referire la *Tratatele* sale *apodictice*[3]. Varlaam contestă într-adevăr, posibilitatea de „a demonstra" cele dumnezeiești, iar Akindin, în răspunsul său către Palama[4], își manifestă acordul cel puțin parțial cu Calabrezul.

Data alcătuirii *Tratatelor* poate fi așadar stabilită cu claritate și ne putem întreba de ce oare Filotei, de obicei foarte precis la cronologie, a făcut greșeala de a le plasa după 1355, la un moment în care Palama, întors din captivitatea sa din Asia Mică, se interesase de tratativele de unire întreprinse de Ioan al V-lea[5]. Și totuși, patriarhul cunoștea bine scrisorile lui Grigorie către Akindin.[6] Este posibil ca în jurul anului 1355, dascălul isihast să fi realizat o mai mare circulație *Tratatelor* sale, făcându-le să ajungă la Constantinopol cu prilejul negocierilor unioniste.

Textul primului *Tratat apodictic*, împărțit în manuscrise de 42 paragrafe precedate de o introducere și urmate de o scurtă recapitulare, pare a lua deja în considerare tratatele antilatine ale filosofului calabrez Varlaam, ceea ce ar explica citatele extinse din acest tratat care se regăsesc în prima *Scrisoare către Akindin*, în care marele isihast îl atacă direct pe Varlaam. Palama caută să arate pe de o parte că argumentul latin, ratificat de către Sinodul de la Lyon, potrivit căruia Tatăl și Fiul nu sunt „două principii" ale Duhului, ci unul singur, în virtutea deoființimii ipostasurilor, nu ajută nicidecum la soluționarea problemei care desparte cele două Biserici: într-adevăr, tradiția Părinților greci nu cunoaște un astfel de principiu impersonal; doar ipostasul Tatălui este „principiul Dumnezeirii". Apărând această concepție personalistă a lui Dumnezeu care constituie punctul esențial al opoziției grecești față de *Filioque*, Palama propune un alt teren de apropiere, cel pe care-l dezvoltase deja cu cincizeci de ani în urmă patriarhul Constantinopolului, Grigorie

---

[2] A se vedea scrisoarea în editarea noastră în Θεολογία, 1955, I, pp. 78–85.

[3] Ed. Gr. Papamihail, în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XII, 1913, p. 380.

[4] *Ambros. gr.* 290, ff. 75v–76v.

[5] *Encomion*, col. 627C; urmându-i lui Filotei, și M. Jugie (*Palamas*, col. 1743), și D. Stăniloae (*op. cit.*, p. 235) raportează *Tratatele* la această epocă tardivă.

[6] *Encomion*, col. 584 BD.

Cipriotul (1283–1289): „purcederea Duhului de la Fiul“ trebuie înțeleasă ca o purcedere a energiei dumnezeiești a Tatălui prin Fiul, o manifestare veșnică a vieții lui Dumnezeu și nu ca o purcedere a ipostasului însuși al Duhului.

Al doilea *Tratat* constituie o amplă respingere a exegezei latine a pasajelor scripturistice și patristice invocate în mod tradițional în favoarea adaosului *Filioque*. Aceste texte, care vorbesc toate despre trimiterea Duhului de către Fiul, sunt interpretate de Palama ca desemnând harul Noului Legământ și nu existența însăși a celui de-al treilea ipostas dumnezeiesc. Ca și în scrierea următoare, cu care acest tratat coincide uneori chiar cuvânt cu cuvânt, Palama are în vedere mai ales argumentele patriarhului „latinofron“ Ioan Beccos.

3) CONTRA LUI BECCOS

TITLUL COMPLET: *Titluri destinate să înlocuiască (ἀντεπιγραφαί) cele pe care Beccos, pentru a-i apăra pe latini, le-a aplicat citatelor scripturistice adunate de el; aceste titluri noi arată că titlurile lui Beccos sunt nelegiuite și contrarii spuselor sfinților din culegerea lui* (*PG*, CL, 833).

INC.: Χρήσεις διάφοροι...
DES.: περὶ τὸ δυσσεβεῖν.

TEXT PUBLICAT: P. ARCUDIUS, *Opuscula aurea theologica*, Romae, 1630, pp. 4–64. Această ediție, reprodusă în Migne (*PG*, CLXI, 243–288), însoțește textul lui Beccos și al lui Palama cu refutațiile cardinalului Visarion, cu două traduceri latine, una a lui Arcudius, cealaltă a lui Visarion însuși.

MANUSCRISE: Ne vom mărgini să redăm aici lista manuscriselor cele mai vechi cuprinzând *Contra lui Beccos*, copiile ulterioare (XVI^{e}–XVIII^{e}) fiind nenumărate și neprezentând interes pentru o eventuală reeditare critică.

Dion. 138 (*Athon*. 3672), s. XIV.
Dion. 194 (*Athon*. 3728), ff. 97–102^{v}, s. XIV.

Xerop. 191 (*Athon.* 2524), ff. 50v–66, s. XIV.
Vat. gr. 1097, ff. 79v–86, s. XIV–XV.
Coisl. 100, ff. 64–68v, s. XV.
Paris. gr. 1270, ff. 127–138v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 43–46v, s. XV.
Matrit. gr. 77, ff. 82–89, s. XV.
Lavra 1483 (K 196), ff. 286–289, s. XV.
Dion. 192 (*Athon.* 3726), ff. 33v–40, s. XV.
Sinait. gr. 1671, ff. 119–129, s. XV. (în titlu, τοῦ Βέκκου, înlocuit de λατινόφρονος)
Mutin. gr. 32 (III. A. 18), ff. 101–107, s. XV.

DATA: cca 1336 (?).

Patriarhul Ioan Beccos (1275–1282) fusese așezat pe tronul de la Constantinopol de către Mihail al VIII-lea Paleologul pentru a determina Biserica din Răsărit să accepte Unirea Bisericilor proclamată la 6 iulie 1274 la Lyon. Depus după moartea împăratului, Beccos a continuat să-și apere poziția și să redacteze scrieri favorabile Unirii. A fost fără îndoială cel mai bun teolog „latinofron" din Bizanț și prin urmare cel mai primejdios adversar pentru ortodocși. Scrierea pe care o respinge Palama constă într-un florilegiu patristic (pentru bizantini, operele Sfinților Părinți făceau și ele parte din „Scripturi" γραφαί) în care diferite grupe de texte erau însoțite de „inscripții" sau titluri (ἐπιγραφαί) care le confereau un sens favorabil doctrinei latine despre *Filioque*. Deja publicat de Arcudius, florilegiul a fost inclus și în ediția operelor lui Beccos pregătită de cardinalul Hergenröther pentru *Patrologia* lui Migne. Ἐπιγραφαί se regăsesc deci de două ori: o dată cu *Florilegiul*, în ediția lui Hergenröther (*PG*, CXLI, 613–724), și o altă dată printre operele lui Visarion și cu Ἀντεπιγραφαί lui Palama (CLXI, 243–288).

Contra lui Beccos al lui Palama nu oferă nicio indicație cu privire la data alcătuirii sale. Noi îl așezăm însă imediat după *Tratatele apodictice*: într-adevăr, există probabilitatea ca dascălul isihast să-l fi redactat cu același prilej ca pe acestea din urmă și înainte de controversele sale cu Varlaam și Akindin la care nu face nicio referire. Nu putem exclude totuși

ipoteza unei alcătuiri tardive: Filotei, când semnala publicarea după 1355, a două tratate antilatine (*Encomion*, col. 627 C) să fi avut în vedere *Contra lui Beccos*?

Prea puţin caracteristic pentru Palama şi preluând argumentele antilatine obişnuite, acest scurt tratat a fost totuşi foarte faimos. Concizia sa, renumele autorului, ca şi cel al lui Beccos, au făcut din el una din piesele cele mai frecvent întâlnite în nenumăratele culegeri antilatine din sec. XIV–XVI; unele pasaje reproduc textual cel de-al doilea *Tratat apodictic* (de ex.: col. 281 B = II *Apodict.*, I *Coisl.* 100, fol. 57).

4) PRIMA SCRISOARE CĂTRE AKINDIN

TITLUL COMPLET: *Despre latinii care, spunând că Duhul purcede şi de la Fiul, nu pot ocoli greşeala de a introduce două principii ale unicului Duh şi despre raţionamente teologice care e mai bine să fie numite apodictice decât dialectice. Adresată lui Akindin, pe vremea când încă se mai număra printre cei credincioşi şi printre prieteni* (*PG*, CL, 834).

INC.: Σὺ μὲν ἡμᾶς ἴσως...
DES.: ... ἐπίκουρος καὶ ἐπήκοος εἴη.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, *L'origine de la controverse palamite*, în *θεολογία*, XXVI, 1955, I, pp. 77–90. La lista manuscriselor indicate în prefaţa ediţiei (*ibid.*, XXV, 1954, IV, p. 613), se poate adăuga *Bodl. Canon. gr.* 52, ff. 284–298 (anno 1600).

DATA: Vara anului 1337 (a se vedea *supra*, p. 67).

Această scrisoare constituie primul document scris din ceea ce numim „controversa isihastă". După ce a primit scrierile antilatine ale lui Varlaam, Palama, retras la Sf. Sava, în apropiere de Lavra, îi scrie fostului său ucenic Akindin, care se afla la Tesalonic, pentru a-şi exprima dezacordul cu Varlaam asupra a două puncte: felul în care calabrezul tratează chestiunea *Filioque* şi, îndeosebi, relativismul său nominalist.

Asupra primului punct, reia pasaje întregi din *Tratatele* sale *apodictice*; asupra celui de-al doilea, își schițează concepția asupra cunoașterii lui Dumnezeu, întemeiată pe iluminarea minții omenești prin har.

Akindin, așa cum îi ceruse Palama, îi transmite lui Varlaam textul scrisorii, iar filosoful îi răspunde direct sihastrului de la Sf. Sava printr-o lungă epistolă doctrinară, în care, nu fără ironie la adresa teoriei palamite a iluminării, înfățișează posibilitățile și limitele minții omenești, potrivit concepției umaniștilor.[7]

5) A DOUA SCRISOARE CĂTRE AKINDIN

TITLUL COMPLET: *Scrisoare către același Akindin cu privire la rătăcirea doctrinară a lui Varlaam* (Πρὸς τὸν αὐτὸν Ἀκίνδυνον ἐπιστολὴ περὶ τῆς τοῦ Βαρλαὰμ ἐν τοῖς δόγμασι διαφορᾶς; titlu omis de Montfaucon).

INC.: Ὁ μὲν τῆς ἑαυτοῦ...
DES.: ... κατ᾽ἐκείνους φωτισμῶν.

TEXT PUBLICAT: G. PAPAMIHAIL, în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XII, 1913, pp. 377–381, doar după *Chalc. Theol. sch.* 138 (greșeli de lectură destul de numeroase).

MANUSCRISE:
Coisl. 100, ff. 75ᵛ–77, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 51–52, s. XV.
Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), ff. 100–103, s. XV.
Lavra 1626 (Λ 135), ff. 578–579, s. XV.
Ivir. 386 (Athon. 4506), ff. 145ᵛ–149, s. XVI.

---

[7] Ed. SCHIRÒ în *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 1935, fasc. I, pp. 64–77; fasc. I–II, pp. 80–98; 1936, fasc. III–IV, pp. 302–324 (cu traducere italiană, uneori inexactă); a doua ediție, de același autor (fără traducere), în *Barlaam Calabro epistole greche*, Palermo, 1954, pp. 229–266.

Mosq. syn. 249, ff. 43–44.
Metoch. S. Cracis 421, ff. 9–10, s. XVII.
Athen. gr. 2092, ff. 59–60, s. XVII.
Lavra 1945 (Ω 133), ff. 13–14, *anno* 1708.

DATA: Sfârşitul anului 1337 – începutul anului 1338.

Răspunsul lui Varlaam i-a fost adus lui Palama de Nil Tesaloniceanul; departe de a se mulţumi cu aceasta, dascălul isihast îi răspunde la rândul său prin amplul tratat adresat direct calabrezului (nr. 6). Scrisoarea de faţă nu este decât un bilet însoţitor, dar şi un răspuns către Akindin, care şi el îi scrisese pentru a-l îndemna la moderaţie şi pentru a se solidariza, măcar parţial, cu Varlaam (*Ambros. gr.* 290, ff. 75v–76v). Palama refuză orice compromis, fiind vorba de Adevăr, şi promite să redacteze un al doilea tratat împotriva lui Varlaam (n° 7).

6) PRIMA SCRISOARE CĂTRE VARLAAM

TITLUL COMPLET: *Filosofului Varlaam, care nu s-a apărat bine cu privire la cele două principii de care vorbea, sau împotriva punctului de vedere elenic* (*PG*, CL, 834).

INC.: Ὦ θρέμμα τῆς ἀνωτάτω...
DES.: ...ἐν ἁγίῳ φιλήματι.

TEXT PUBLICAT: G. PAPAMIHAIL, în Ἐκκλησιαστικὸς φάρος, XIII, 1914, pp. 42–52, 245–255, 464476, tot după *Chalc. Theo. sch.* 138 (numeroase greşeli de lectură).

MANUSCRISE:
Coisl. 100, ff. 77–90, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 52–62v, s. XV.
Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), ff. 102v–123, s. XV.
Lavra 1626 (A 135), ff. 579–587, s. XV.

Iber. 386 (Athon. 4506), ff. 149–169v, s. XVI.
Mosq. syn. 249, ff. 44–52, s. XVI.
Metoch. S. Crucis 421, ff. 10–20, s. XVII.
Athen. gr. 2092, ff. 60–73, s. XVII.
Lavra 1945 (Q 133), ff. 14–25, anno 1708.

DATA: Sfârşitul anului 1337 – începutul lui 1338.

Această scrisoare, care constituie un adevărat tratat teologic, nu face decât să dezvolte temele primei *Scrisori* către Akindin, stăruind în mod deosebit asupra doctrinei cunoaşterii lui Dumnezeu. Aici apare pentru prima oară opoziţia fundamentală dintre Palama şi adversarii săi în interpretarea lui Dionisie la care ambele părţi se vor referi în mod constant. În timp ce în scrisoarea către Akindin Palama îşi menaja adversarul, aici nu ezită să-l atace făţiş, reproşându-i mai ales admiraţia pentru filosofii Antichităţii, sursă a erorilor sale. Ştie deja că filosoful calabrez îşi începuse atacurile împotriva monahilor: poate că începuse şi redactarea primei sale *Triade* (nr. 8–10), în care se regăsesc aceleaşi idei şi aceleaşi expresii ca şi în scrisoarea aceasta, dar nu se referă încă la problema spiritualităţii isihaste; îşi încheie scrisoarea exprimându-şi speranţa de a-şi regăsi în curând unitatea de opinii cu Varlaam. Acesta din urmă îi răspunde însă cu şi mai multă violenţă.[8]

7) A DOUA SCRISOARE CĂTRE VARLAAM

TITLUL COMPLET: *Către acelaşi Varlaam, scriind că nu există demonstraţie despre nimic din cele dumnezeieşti, dovadă că există, că este propriu-zis o demonstraţie, că demonstraţia construită după Aristotel este inconsistentă, iar ceea ce o depăşeşte este inutil* (*PG*, CL, 834).

INC.: Τὸ μὲν τῆς δυαρχίας...

---

[8] Ed. G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro epistole greche*, pp. 279–314.

DES.: ...καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτήν.

TEXT INÉDIT.

MANUSCRISE:

Coisl. 100, ff. 90–103, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, ff. 62v–71, s. XV.

Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), ff. 123–145, s. XV.

Taur. gr. 316, c. II, 18, ff. 205-238, s. XVI.

Iber. 386 (Athon. 4506), ff. 219v–244, s. XVI.

Metoch. S. Crucis 421, ff. 20–30, s. XVII.

Athen. gr. 2092, ff. 73-83, s. XVII.

Lavra 1945 (Q 133), ff. 24v–35v, anno 1708.

DATA: Începutul lui 1338.

Această a doua scrisoare către Varlaam – care este tot un adevărat tratat teologic – a fost anunțată de Palama lui Akindin. Dascălul isihast nu a avut timp, în prima sa scrisoare, să spună tot ce gândea despre ideile calabrezului; el reia problema esențială – cea a cunoașterii lui Dumnezeu – lăsând de o parte problema *Filioque*. Critica sa la adresa lui Varlaam se întemeiază tot pe prima scrisoare a calabrezului, căci nu o cunoaște încă pe a doua, dar către sfârșitul tratatului aflăm că dascălul isihast este în deplină cunoștință de cauză privind atacurile lui Varlaam împotriva isihaștilor tesaloniceni și călătoria pe care turbulentul filosof o făcuse deja la Constantinopol pentru a iniția o procedură bisericească împotriva monahilor.

Numeroase pasaje provin aproape cuvânt cu cuvânt din prima Triadă, pe care Grigorie o redactează în același moment, la cererea prietenilor săi din Tesalonic.

PRIMA TRIADĂ PENTRU APĂRAREA SFINȚILOR ISIHAȘTI

8) PRIMUL TRATAT

TITLUL COMPLET: *Primul tratat din prima serie pentru apărarea sfinților isihaști. Definiția normelor și limitelor potrivit cărora este util să te consacri studiilor* (*PG*, CL, 835).

INC.: Ἀδελφέ, καλόν ἐστι...
DES.: ... τῆς ἀνονήτου σχολῆς.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF în *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, fasc. 29, Louvain, 1959, pp. 1–69.

DATA: Primăvara anului 1338.

Acest tratat, ca și cele două următoare, este precedat de o *Întrebare* în care un monah se adresează „Părintelui“ Grigorie și îi cere să-i aducă argumente împotriva „anumitor persoane“ care-i acuză pe monahi de ignoranță și neagă posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu altfel decât prin filosofie. Este vorba evident de Varlaam, dar nu este numit nicăieri în prima *Triadă*: monahii vor încă să-l menajeze pe filosof. Palama a venit la Tesalonic pentru a-l întâlni și a încerca să-l convingă; în cursul întrevederii, calabrezul a înfățișat unele din scrierile sale împotriva monahilor. Palama știe așadar foarte bine cui se adresează și *Întrebarea* care precede tratatul pare a nu fi decât o figură de stil.

Cu o elocință plină de elan, dar mereu firească, dascălul isihast atacă aici chiar temeiurile umanismului nominalist al lui Varlaam: nu numai că filosofia profană nu este singura cale către Dumnezeu, dar nici măcar nu poate conduce la El. Dumnezeu Se revelează în Hristos și orice filosofie este judecată în raport cu această Revelație. E adevărat că există o cale „naturală“ către o cunoaștere limitată a lui Dumnezeu, dar Socrate, Platon și Aristotel s-au îndepărtat de ea.

9) AL DOILEA TRATAT

TITLUL COMPLET: *Tratatul al doilea din prima serie pentru apărarea sfinților isihaști, arătând că aceia care au ales să-și concentreze atenția asupra lor înșiși în liniște nu greșesc când încearcă să-și păstreze mintea înlăuntrul trupului* (*PG*, CL, 835).

INC.: Ἀδελφέ, οὐκ ἀκούεις...
DES.: ...τὸν νοῦν προτρέπονται.

TEXT PUBLICAT: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneția, 1782, pp. 955–961 (= *PG*, CL, 1101–1118); Atena, 1893, pp. 300–305. Textul acestei ediții este foarte defectuos, anumite pasaje fiind aproape ininteligibile; text critic în ediția noastră (*Spicilegium*, fasc. 26, Louvain, pp. 71–101).

DATA: Aceeași ca pentru precedentul.

Acest al doilea tratat, precedat din nou de o *Întrebare*, se referă respirația din timpul rostirii Rugăciunii lui Iisus, așa cum o practicau isihaștii în sec. al XIV-lea și pe care o ridiculizase Varlaam. Alături de alte scrieri ale lui Palama, ajută la înțelegerea antropologiei moniste, întemeiată pe Scriptură și pe majoritatea Părinților, pe care Grigorie o opunea spiritualismului platonizant al umaniștilor: trupul omenesc după botez este un templu al Duhului Sfânt și trebuie să ia și el parte la rugăciune.

La sfârșitul tratatului se găsește o interesantă listă cu dascălii isihasmului bizantin.

10) AL TREILEA TRATAT

TITLU COMPLET: *Al treilea tratat din prima serie pentru apărarea sfinților isihaști: despre lumină, iluminare dumnezeiască, fericirea sfântă și desăvârșirea în Hristos* (*PG*, CL, 835).

INC.: Οὐκ ἄρα μόνον ταῖς ἀρηταῖς...
DES.: ...οὔσας διέξιθι.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, *ibid.*, pp. 103–223.

DATA: Aceeași.

După ce a respins în primele două tratate ispitele care constau fie în a amesteca nădejdea creștină cu o gnoză intelectualistă, fie în a o spiritualiza, marele dascăl isihast, ca răspuns la o a treia *Întrebare*, dezvoltă o doctrină pozitivă a eshatologiei realizată încă de aici, în viața în Hristos. Lumina taborică nu intervine decât ca un exemplu precis și scripturistic pentru a ilustra modul în care făptura noastră – suflet și trup –, regenerată de Taine, se poate asimila efectiv Trupului lui Hristos și anticipa astfel fericirea viitoare.

Acest tratat, cel mai lung din prima *Triadă*, este esențial pentru a înțelege poziția palamită în problema cunoașterii lui Dumnezeu. Caracterul necreat al harului este menționat ca fiind de la sine înțeles, dar Palama nu recurge încă la formula pe care o va folosi mai târziu privind distincția dintre esență și energie în Dumnezeu. Această formulă va decurge din polemica ulterioară cu Varlaam și Akindin.

A DOUA TRIADĂ

11) PRIMUL TRATAT

TITLUL COMPLET: *Primul tratat din a doua serie pentru apărarea sfinților isihaști. Expunerea și respingerea scrierilor filosofului Varlaam împotriva sfinților isihaști. Despre cunoașterea care aduce cu adevărat mântuirea și pe care o caută adevărații monahi; sau împotriva acelora care declară că doar cunoașterea venită din educația profană aduce cu adevărat mântuirea* (*PG*, CL, 835).

INC.: Οὐδὲν ψεύδους δεινότερον...
DES.: ...ἐν ἐπαγγελίαις μακαριότητος.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, *ibid.*, pp. 225–317.

DATĂ: Vara anului 1339.

Fără a mai recurge la ficțiunea literară din *Întrebări-Răspunsuri*, Palama respinge aici în mod direct scrierile pe care filosoful calabrez le publicase împotriva monahilor, chiar înainte de a pleca la Avignon ca ambasador al împăratului Andronic al III-lea (primăvara lui 1339). Al 6-lea plan al celei de a *Doua Triade* este identic cu cel al celei dintâi: acest prim tratat, ca și nr. 8 din lista noastră, se ocupă de filosofia profană și, așa cum vom vedea, același paralelism cu prima *Triadă* se manifestă în următoarele două tratate. Este posibil ca acest plan să fi fost și cel al scrierii lui Varlaam, din care Palama cunoștea extrase în 1338, și pe care acum le respinge în detaliu.

Împreună cu nr. 8, această lucrare a dascălului isihast este cel mai violent și mai solid atac din literatura greacă creștină a Evului Mediu împotriva primejdiilor și tentațiilor elenismului păgân.

12) AL DOILEA TRATAT

TITLUL COMPLET: *Al doilea tratat din a doua serie pentru apărarea sfinților isihaști. Despre rugăciune* (*PG*, CL, 835).

INC.: Τῶν μὲν οὐν οὐδὲν...
DES.: ...τρέφωμεν τὸν λόγον.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, *ibid.*, pp. 319–383.

DATA: Aceeași.

Ca și în prima *Triadă*, acest tratat este cel mai scurt din cele trei. Poate că Palama nu considera necesar să se apere prea îndelung asupra unui punct în care Varlaam avea puține șanse să obțină prea mare audiență; într-adevăr, dacă ideile gnoseologice și metafizice ale calabrezului făcuseră școală

printre anumiți umaniști bizantini, în schimb nimeni nu avea să preia acuza de „omfalopsihie“ lansată împotriva monahilor de către filosof.

Acest al doilea tratat despre rugăciune constituie în fapt o dezvoltare a celui dintâi și îi aduce precizări interesante. Interesul său istoric nu este mai puțin mare, din moment ce constituie singura sursă de informații despre Sfântul Nichifor din Singurătate, autorul opusculului *Cuvânt pentru cumpătul și paza inimii* (*PG*, CXLVII, 945–966), unde se află expusă practica respirației în Rugăciunea lui Iisus.

13) AL TREILEA TRATAT

TITLUL COMPLET: *Tratatul al treilea din a doua serie pentru apărarea sfinților isihaști. Despre sfânta lumină* (*PG*, CL, 835).

INC.: Ὁ δὴ τῆς νοερᾶς...
DES.: ...ἀπελέγξαι τὴν ἄγνοιαν.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, *ibid.*, pp. 385–555.

DATA: Aceeași.

Acest al doilea tratat *Despre lumină* este cel mai lung din cele două scrieri care alcătuiesc *Triadele*. Dascălul isihast respinge aici nominalismul lui Varlaam care tinde să situeze orice experiență mistică a creștinului în domeniul simbolurilor. Palama stabilește dimpotrivă că în mod esențial creștinismul este o participare reală a făpturilor la viața necreată a lui Dumnezeu.

14) TOMOSUL AGHIORITIC

TITLUL COMPLET: *Tomosul aghioritic pentru apărarea sfinților isihaști împotriva acelora care din pricina propriei lor lipse de experiență și*

necredință față de sfinți resping lucrările tainice ale Duhului manifestate în acte și nedemonstrate prin cuvinte.

INC.: Τὰ μὲν ἀρτίως καθωμιλημένα...
DES.: ...τῶν ἐντυγχανόντων ὑπεγράψαμεν.

TEXT PUBLICAT:

DOSITEI, Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698, pp. 34–39 (variante interesante ale semnăturilor; autentificare de către Atanasie al Cyzicului).

Filocalia, Veneția, 1782, pp. 1009–1013 (= *PG*, CL, 1225–1236).

PORFIRIE USPENSKY, *Istorija Athona*, III, *Athon monašeskij*, II, *Obravdanija*, ed. postumă a lui P.A. Syrku, Sankt-Petersburg, 1892, nr. 26, pp. 683–688 (după *Lavra* 1945?); semnăturile lipsesc.

Aceste trei ediții făcute după manuscrise diferite prezintă variante demne de interes; o ediție critică a acestui text capital rămâne de făcut.

MANUSCRISE:

Dion. 194 (Athon, 3728), ff. 172–177, s. XIV.
Dion. 147 (Athon. 3681), ff. 248–252, s. XIV.
Vindob. jur. 7 (Nessel; Lambecius, 6), ff. 213v–216, s. XIV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 201v–203v, s. XV.
Lavra 1626 (Λ 135), ff. 618–620, s. XV.
Vatop. 262, ff. 127–131, s. XV.
Iber. 386 (Athon. 4506), ff. 117v–127, s. XVI.
Mosq. syn. 249, ff. 204v–207, s. XVI.
Athen. 2092, ff. 314–317, s. XVII.
Lavra 1907 (Ω 95), ff. 1450–1464, s. XVIII.
Lavra 1945 (Ω 133), ff. 228–230, anno 1708.

DATA: Sfârșitul anului 1340

Acest manifest al monahilor de la Athos (ἅγιον ὄρος) a fost redactat de Palama când Varlaam s-a întors din ambasada sa în Apus. Grigorie a dat documentul la semnat stareților și monahilor de vază, care aparțineau, majoritatea, celor trei centre ale isihasmului din Athos:

împrejurimile Vatopedului, cele ale Lavrei și schitul Sf. Grigorie Sinaitul de la Magula, lângă Filoteu. Textul se apropie mult de cel al celei de-a treia *Triade*: citatele patristice, expresiile, logica internă sunt aceleași. Varlaam nu este însă pomenit în mod expres.

Mai mulți autori recenți, ca Mgr. Mercati (*Notizie*, pp. 245–246), au atribuit redactarea *Tomosului* lui Filotei Kokkinos, care este unul din semnatari (*PG*, CL, 1236B). Întâlnim într-adevăr această atribuire la un antipalamit tardiv, al cărui text coincide în acest punct cu *De essentia et operatione* al lui Manuel Calecas (*Adversus Palamam*, publicat în *PG* sub numele lui Dimitrie Kydones, CLIV, 861D–864B; cf. MANUEL CALECAS, *De essentia et operatione*, *PG*, CLII, 329). Paralelismele incontestabile cu cea de-a treia *Triadă* și mai ales mărturia formală și repetată a lui Palama însuși (μετὰ μέντοι τὴν πρὸς τὸ ἅγιον ὄρος ἡμῶν ἀποδημίαν, ἐν ᾧ καὶ τόμον ἐν ἑπτὰ κεφαλαίοις πρὸς τὰ παρ᾽αὐτοῦ κατὰ τῶν ὀρθοδόξων γεγραμμένα πεποιήκαμεν, ὑπογεγραμμένον παρά τε τοῦ ὁσιωτάτου πρώτου καὶ τῶν ἡγουμένων καὶ τῶν λογάδων γερόντων καὶ τοῦ ἱερωτάτου ἐπισκόπου Ἱερισσοῦ, *A treia epistolă către Akindin*, ed. MEYENDORFF, în *Θεολογία*, XXIV, 1953, p. 581; ἐν τε τῷ ἁγιορειτικῷ κατὰ τῶν φρονούντων τὰ τοιαῦτα τόμῳ κἂν τῷ περὶ προσευχῆς δευτέρῳ λόγῳ τρανῶς ἀπεδείξαμεν, *Tr.*, III, 3, § 4; αὐτίκα ἐν τῷ ἁγιορειτικῷ τόμῳ, ὃς ἔφθη πρὸ δύο ἐτῶν συγγραφεὶς παρ᾽ἡμῶν οὕτω φαμὲν ἐπὶ λέξεως, *Epistolă către Arsenie Studitul*, Coisl. 99, fol. 122) sunt îndeajuns pentru a atribui cu certitudine acest document dascălului isihast (cf. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 108). Eroarea din textele citate de Mercati se explică probabil prin menționarea „tratatelor" (λόγοι) redactate de „mitropolitul Heracleei Filotei în numele întregului Sfânt Munte" în Tomosul sinodal din 1351 (*PG*, CLI, 757 CD): este vorba aici nu de *Tomosul aghioritic*, ci de o operă a lui Filotei din 1346 (cf. *infra*, p. 414).

Ca formă, Tomosul se apropie de Actele Marelui Consiliu al Athosului, aflat în arhivele Sfântului Munte. Semnătura superiorului, episcopul de Hierissos, conferă documentului un caracter și mai solemn. Cele „șapte capete" menționate de Palama corespund planului textului.

A TREIA TRIADĂ

15) PRIMUL TRATAT

TITLUL COMPLET: *Respingerea absurdităților care rezultă din a doua scriere a filosofului, sau despre îndumnezeire* (*PG*, CL, 836).

INC.: Ἀλλ᾽ εἰ μὲν κατὰ Μασσαλιανῶν...
DES.: ...εἰς μέσον ἀπελέγξομεν.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDOHFF, *ibid.*, pp. 557–639.

DATA: Începutul anului 1341.

Alcătuită la Tesalonic, în iarna 1340–1341, cea de-a Treia *Triadă* nu mai este intitulată, asemenea primelor două, *Pentru apărarea sfinților isihaști*; acum, Palama este nevoit să se apere pe sine împotriva atacurilor lui Varlaam din Κατὰ Μασσαλιανῶν; filosoful calabrez îl asemăna bogomilului Teodor, preot la biserica Vlaherne în vremea lui Alexis Comnenul, condamnat pe atunci în cadrul unui sinod. Acest tratat reflectă totodată bănuielile pe care le trezise în mediile ortodoxe atitudinea lui Varlaam în cursul ambasadei sale în Apus. Tratatul cuprinde cea mai completă expunere sistematică a învățăturii palamite despre îndumnezeire.

16) AL DOILEA TRATAT

TITLUL COMPLET: *Lista absurdităților izvorâte din premisele admise de filosof. Al doilea tratat împotriva celei de-a doua scrieri ale sale* (*PG*, CL, 836).

INC.: Ἤρετό τις τῶν...
DES.: ...ἔδειξας τοὺς ὀρθοδόξους.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, *ibid.*, pp. 641–693.

DATA: Aceeaşi.

Găsim aici, tot în legătură cu pamfletul lui Varlaam, o luare de poziţie palamită foarte clară faţă de messalianism sau de bogomilism în privinţa împărtăşirii cu Dumnezeu. În timp ce messalienii admit posibilitatea să se împărtăşească cu esenţa dumnezeiască, ortodocşii concep aceasta ca pe o împărtăşire cu „energiile" sau actele libere şi personale ale lui Dumnezeu. Pentru prima oară, Palama abordează aici în mod sistematic această faimoasă distincţie.

17) AL TREILEA TRATAT

TITLUL COMPLET: *Lista absurdităților izvorâte din concluziile aceluiași filosof. Al treilea tratat împotriva celei de-a doua scrieri ale sale* (*PG*, CL, 836).

INC.: Ἃ μὲν οὖν προσκρούει...
DES.: ...κρίμα, ὅστις ἂν ᾖ.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, *ibid.*, pp. 695-727.

DATA: Aceeaşi.

Demonstrarea caracterului eretic al învăţăturii varlaamite, cu referire la *Tomosul aghioritic* recent publicat, şi noi argumente în favoarea distincţiei necesare dintre esenţă şi energii. Vedem astfel că recursul la această distincţie nu este decât ultima fază a polemicii lui Grigorie împotriva lui Varlaam.

18) A TREIA SCRISOARE CĂTRE AKINDIN

TITLUL COMPLET: *Scrisoare către Akindin; a fost trimisă de la Tesalonic, înainte de condamnarea sinodală a lui Varlaam și Akindin* (*PG*, CL, 832).

INC.: Τὸ διθεΐτας ἡμᾶς...
DES. ...οὐ μικρὸν αὐτῷ.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, *O scrisoare inedită a lui Grigorie Palama către Akindin*, în *Θεολογία*, XXIV, 1953, pp. 569–582 (doar după cele două manuscrise de la Paris).

MANUSCRISE:
Paris. gr. 1238, ff. 262^v–266^v, s. XV.
Coisl. 99, ff. 102^v–109^v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 411^v–415, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 250–258^v, s. XV.
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 86–92, s. XV.

DATA: Începutul anului 1341.

Redactarea scrisorii este contemporană cu cea de-a treia *Triadă*, cu care (a se vedea de ex. *Tr.*, III, 1, 8–9, 24) se pot stabili corespondențe aproape literale. După ce a citit Κατὰ Μασσαλιανῶν al lui Varlaam și a primit aprobarea monahismului athonit în întregime, Palama prevede că problema nu se va încheia fără o judecată sinodală la Constantinopol. De altfel, calabrezul se afla deja în capitală și cerea chiar el convocarea unui sinod. Amânându-și propria plecare, dascălul isihast, aflat la Tesalonic, îi explică poziția sa lui Akindin și relatează întrevederile avute cu Varlaam. Își anunță apropiata venire în capitală, unde avea să-l însoțească pe împăratul Andronic al III-lea, care se afla și el la Tesalonic și se pregătea să-i susțină pe isihaști (ed. MEYENDORFF, p. 582).

Anumite expresii din această scrisoare – scoase din context și căpătând astfel un sens inexact – îi vor sluji lui Akindin drept principal pretext pentru atacurile sale împotriva lui Palama (cf. *supra*, pp. 77; 92–93). Răspunsul său către dascălul isihast ni s-a păstrat (*Ambros. gr.* 290, ff. 73^v–74); tonul este foarte respectuos și nu este formulată nicio critică. Într-o altă scrisoare pe care o scrie tot atunci lui David Dishypatos retras la Paroria își exprimă însă îngrijorarea, probabil sinceră, față de o luare de poziție doctrinară atât de fermă a lui Palama (πέπομφε γάρ μοι πάνυ μακρὰν περὶ τούτων

ἐπιστολήν, τὰ ἅπαξ αὐτῷ δεδογμένα ἐν τῇ θεολογίᾳ κρατύνουσαν· δέος οὖν μὴ στάσις καὶ ῥῆγμα τὴν ἐκκλησίαν λάβῃ, *ibid.*, fol. 75). În 1342, când își începe campania împotriva lui Palama, Akindin va folosi intens această epistolă pentru a dovedi erezia dascălului isihast. Va trimite textul acesteia (sau extrase?) lui George Lapithes în Cipru, cu o scrisoare de explicație (*Marc. gr.* 155, fol. 55), va declara patriarhului că această scrisoare dovedește justețea acuzelor aduse de Varlaam dascălului isihast (*Raport către Calecas*, ed. TH. USPENSKI, pp. 87–88) și va redacta o lungă refutație (*Monac. gr.* 223 ff. 32–51; cf. *infra*, p. 407). În exil, după 1347, se va referi la ea ca la cea mai abominabilă scriere palamită (*Apel la rezistență*, *Marc. gr.* 155, fol. 19). Indiferent de modul de a judeca criticile lui Akindin, ceea ce i se reproșează în primul rând este felul de a cita scrisoarea: într-adevăr, citarea incorectă a unui pasaj din scrisoare privind esența transcendentă și îndumnezeirea se află la originea legendei potrivit căreia Palama ar fi propovăduit formal existența a „două dumnezeiri".

19) DIALOGUL UNUI ORTODOX CU UN VARLAAMIT

TITLUL COMPLET: *Dialogul unui ortodox cu un varlaamit, care răstoarnă în parte eroarea varlaamită* (*PG*, CL, 829).

INC.: Ὀρθόδοξος. – Μαθεῖν ἐβουλόμην...
DES.: ...πρέπει δόξα αἰώνιος, ἀμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Dion. 194 (Athon. 3728), ff. 209–228v, s. XIV. Acest manuscris are înscris pe margine, la fol. 209, numele autorului (τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ); Lambros îi atribuie totuși textul lui Teofan al Niceei, probabil prin asimilare cu *Dion.* 218, și este urmat de M. Jugie (*Théophane*, în *Dict. de théol. cath.* XV, 1, col. 515) care însă, în altă parte, îi atribuie *Dialogul* lui Palama (*ibid.*, *Palamas*, col. 1745).

Dion. 218 (*Athon.* 3752), ff. 57–95, s. XV (fără numele autorului; atribuit lui Teofan al Niceei de către Lambros, pentru că piesa este urmată imediat de Theophanes, cu titlul: τοῦ αὐτου Θεοφάνους...).

Paris. gr. 1238, ff. 213–224ᵛ, s. XV.

Paris, gr. 970, ff. 368–393, s. XV.

Coisl. 99, ff. 37–58ᵛ, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.

Ambros. gr. 457, ff. 54–87ᵛ, s. XV.

Mosq. sgn. gr. 236, ff. 223ᵛ–243, s. XV (fără numele autorului).

Scorial. gr. y–II–16 (Miller, 320), ff. 29–44, s. XV[9].

DATA: Sfârşitul anului 1341 – începutul lui 1342.

Acest Dialog nu datează de la sfârşitul vieţii lui Palama, aşa cum scria M. Jugie (*Palamas*, col. 1746), ci se raportează la perioada imediat următoare sinodului din august 1341. Akindin nu este menţionat, dar Palama lui i se adresează cu certitudine atunci când îl respinge pe „varlaamit". Sinodul îl condamnase într-adevăr doar pe Varlaam, Akindin nu intrase sub incidenţa aceleiaşi condamnări la sinodul din august decât în măsura în care gândea asemenea calabrezului ; astfel, Palama caută să dovedească aici că şi criticile pe care Akindin le pusese în circulaţie împotriva sa sunt aceleaşi cu cele ale lui Varlaam şi sunt deci vizate de decizia sinodală (τῷ συνοδικῷ ἀφορισμῷ, Coisl. 99, fol. 38ᵛ). Akindin a înţeles de altfel foarte bine sensul *Dialogului*. Atunci când, în toamna anului 1342, patriarhul Ioan Calecas îi cere să-şi reia atacurile împotriva lui Palamas (a se vedea *supra*, p. 105), el se grăbeşte să redacteze o refutaţie a *Dialogului* pe care o adresează ierarhului însoţită de o scrisoare în care declară că îndeplineşte porunca patriarhului (τὴν ἐπίταξιν ἤδη τελέσας τὴν σὴν εἰς δύναμιν ἀποδίδωμι..., ἀνῃρηκὼς τὸν παλαμίτην καὶ παλαμναῖον ὄντως διάλογον... Λάβε δὴ τῆς ἡμετέρας εὐπειθείας τὸν πόνον, *Marc. gr.* 155, fol. 51ᵛ). Această refutaţie ne-a rămas (*Marc. gr.* 115, ff. 91ᵛ–98ᵛ, cf.

[9] H.-J. LOENERTZ semnalează din greşeală prezenţa *Dialogului* în *Marc. gr.* 155 (Ἐπετ. ἑταιρ. βυζ. σπουδῶν, XXVII, 1957, p. 92, notă). Este vorba de fapt de refutaţia făcută de Akindin şi care are acelaşi *Incipit*.

infra, p. 407). Ea i-a fost adusă lui Palama, la începutul anului 1343 de către un vechi prieten devenit akindinist, pe când dascălul isihast nu era încă închis în palat, ci se afla într-o mănăstire[10], poate cea a lui Hristos *Akataleptos* (τοῦ Ἀκαταλήπτου), unde îl închisese Calecas, dar de unde Apokaukos alungase gărzile (cf. *supra*, p. 104): în această *Refutație*, Palama vede o nouă dovadă că Akindin este într-adevăr varlaamit, chiar dacă neagă acest lucru, și că *Dialogul* i-a atins punctul sensibil (οὐκοῦν ἔδειξε σαφῶς ὃ πολλάκις ἀρνεῖται βαρλααμίτης ὢν ὁ Ἀκίνδυνος· ἀντιλέγει γὰρ ὡς πρὸς αὐτὸν οὔσης, τῆς πρὸς βαρλααμίτας πεποιημένης ἡμῖν διαλέξεως, PALAMA, *Scrisoarea către Gavras*, Coisl. 99, fol. 78ᵛ).

Împreună cu *Scrisoarea* pe care i-o adresase Palama în 1341 (n° 18), Akindin a considerat întotdeauna acest *Dialog* drept o dovadă a „ereziei" palamite: i-l trimite lui Iacob Koukoumaris al Monembasiei (ed. LOENERTZ, p. 92) și îl citează adesea în scrierile sale (ἐν δὲ τῷ πολυθρυλλήτῳ ἑαυτοῦ διαλόγῳ, *Apel la rezistență*, *Marc. gr.* 155, fol. 19; cf. *Lui Ierotei*, *ibid.*, fol. 81ᵛ; *Contra lui Palama*, III, *Monac. gr.* 223, fol. 168ᵛ etc.).

Dialogul dezvoltă într-adevăr ideile din scrisoare: termenul θεότης (dumnezeire) se aplică mai degrabă energiei dumnezeiești decât esenței negrăite; participarea la Dumnezeu este o îndumnezeire reală prin această „dumnezeire", care se află totuși în relație de cauză la efect cu esența transcendentă (ὑπερκειμένη). În încheierea conversației care-l opune pe ortodox varlaamitului, acesta din urmă cedează și la ultima intervenție, este desemnat ca „fost varlaamit" (ὁ ποτὲ βαρλααμίτης, *Coisl.* 99, fol. 58ᵛ).

20) EPISTOLA CĂTRE ARSENIE STUDITUL

TITLUL COMPLET: *Vrednicului Arsenie, înțelept în cele dumnezeiești, Grigorie cel mai smerit dintre ieromonahi* (*PG*, CL, 832; titlul prezintă variațiuni, îndeosebi în calificative).

---

[10] *Epistola către Gavras* relatează într-adevăr că Palamas primea în mod liber vizitatori pe care-i anunța portarul (ὁ δὲ τῆς μονῆς μοι πυλωρὸς ὑπαντήσας, ἥκειν ἐθέλειν ὡς ἐμὲ τινὰ τῶν γνωρίμων ἀπήγγειλεν, Coisl. 99, fol. 78).

INC.: Εἰδέναι σε βούλομαι...
DES.: ...ἐπαχθέστερον ἢ βιαιότερον.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 122–126, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 264–269v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 421 sq., s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 233v–240, s. XV.
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 104-107v, s. XV.

DATA: 1342.

Această piesă este însoţită în manuscrise de scrisoarea lui Arsenie, căreia îi răspunde *Inc.* (Οἷον ἡ κακοδοξία...). Data este indicată în text: doi ani după redactarea *Tomosului aghioritic* (*Coisl.* 99, fol. 122). Akindin încă nu scria, dar răspândea în capitală, la adresa lui Palama, acuzaţii menite să incite spiritele (τῇ νῦν συγχύσει τῶν πολιτικῶν πραγμάτων, fol. 125v). Palama respinge cu tărie acuza de diteism care i se adusese.

Arsenie Studitul nu ne este prea cunoscut. Este autorul câtorva versuri în cinstea lui Palama, pe care copiştii le-au transcris uneori împreună cu operele dascălului isihast (Ἀρσενίου τοῦ Στουδίτου – Ἀτρεκίην μεθέπων... *Paris. gr.* 970, fol. 473v; *Ambros. gr.* 457, fol. 41v). Este posibil ca tot de sub pana sa să fi ieşit şi scolii la purcedere, în contextul polemicii împotriva lui Ioan Beccos (*Paris. gr.* 1301, 1303, 1258).

CELE TREI ANTIRETICE ÎMPOTRIVA LUI AKINDIN

21) APOLOGIE.

TITLUL COMPLET: *Apologie mai dezvoltată împotriva celor care consideră a demonstra că sunt doi dumnezei prin faptul că sfinţii dau nu numai*

numele de „îndumnezeire necreată", ci și pe cel de „dumnezeire" darului îndumnezeitor al Duhului pe care Dumnezeu îl transcende în esența sa; sau: Despre energiile dumnezeiești și despre participarea la aceste energii (*PG*, CL, 827).

INC. Εἰ μὲν τίς ἐστιν ὁ πρὸς τοσαύτην...
DES.: ...τὸν λόγον ἐπανακτέον.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE: Acest tratat fiind întotdeauna legat de cele două următoare, dăm lista manuscriselor care le cuprind pe toate trei:
Coisl. 99, ff. 2–37, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 194ᵛ–213, s. XV.
Paris. gr. 970, ff. 437ᵛ–481ᵛ, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 349–397ᵛ, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 7–51ᵛ, s. XV.
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 1–29.

DATA: Sfârșitul anului 1342 – începutul lui 1343?

Apologia face parte, împreună cu cele două tratate următoare, dintr-un fel de *Triadă* împotriva lui Akindin. Acesta din urmă începuse deja să scrie și redactase niște κεφάλαια (*Coisl.* 99, fol. 16) împotriva lui Palama; în πίναξ-ul operelor lui Akindin care se află la fol. 34ᵛ în *Marc. gr.* 155, găsim într-adevăr acest titlu: Συλλογιστικὰ κεφάλαια κατὰ τῶν αὐτῶν δογμάτων ριη', ἐν οἷς καὶ αὖθις ἑτέρα ἔκθεσις τῶν τοῦ Παλαμᾶ αἱρέσεων. Aceste κεφάλαια nu par să corespundă cu niciunul din tratatele inedite ale lui Akindin împotriva lui Palama, care se află în *Monac. gr.* 223. Textul lor pare deci să se fi pierdut.

Palama vrea în mod deosebit să arate aici că acuzația de diteism care i se aducea nu are niciun temei și că Akindin nu este decât un nominalist, ca și Varlaam, din moment ce pentru a salvgarda simplitatea esenței dumnezeiești inabordabile refuză realitatea participării la Dumnezeu, accesibilă creștinilor.

Întâlnim numeroase referiri la acest tratat ca şi la următoarele în scrierile posterioare ale lui Palama (*Theophanes*, *PG*, CL, 928D–929A; *Epistolă către Atanasie al Cyzicului*, *Coisl.* 98, fol. 14; *Epistolă către Dionisie*, *ibid.*, fol. 205) precum şi la Akindin care respinge *Apologia* dascălului isihast (*Contra lui Palama*, IV, *Monac. gr.* 223, fol. 198v etc.).

22) DESPRE PARTICIPAREA LA DUMNEZEU

TITLUL COMPLET: Despre dumnezeiasca şi îndumnezeitoarea participare, sau despre dumnezeiasca şi suprafirească simplitate (*PG*, CL, 828).

INC.: Φέρε δή προθῶμεν...
DES.: ...ᾧ πρέπει δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE ŞI DATA: Aceleaşi.

Este vorba aici despre o urmare logică a Apologiei: participarea reală la energiile dumnezeieşti şi distincţia necesară între aceste energii şi esenţa neîmpărtăşibilă nu lezează simplitatea dumnezeiască, căci aceste „energii“ nu sunt esenţe diferite de natura dumnezeiască simplă şi unică, ci manifestările unui Dumnezeu viu şi lucrător.

23) DITEISMUL LUI VARLAAM ŞI AL LUI AKINDIN

TITLUL COMPLET: *Al treilea tratat dovedind că Varlaam şi Akindin sunt cei care, într-un mod cu adevărat mizerabil şi nelegiuit, împart Dumnezeirea unică în două dumnezeiri inegale* (*PG*, CL, 828).

INC.: Ταῖς πνευματοκινήτοις...
DES.: ...αἰῶνας τῶν αἰῶνων, ἀμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE ȘI DATA: Aceleași.

Refuzând să admită că participarea creștină este o participare reală la Dumnezeul unic, teologia nominalistă introduce un alt Dumnezeu inferior pentru a interpreta cuvintele Părinților. Varlaam chiar a făcut-o în mod formal: interpretându-l pe Dionisie în manieră nominalistă, a admis existența unei „dumnezeiri create".

24) EPISTOLĂ CĂTRE GAVRAS

TITLUL COMPLET: *Preaînțeleptului și preaiubitului întru Domnul, domnul Ioan Gavras* (*PG*, CL, 831).

INC.: Φησί που τῶν παροιμιῶν...
DES.: ...συνηγόρους λόγους.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Dion. 218 (*Athon.* 3752), ff. 28–56ᵛ, s. XIV (fără numele autorului).
Coisl. 99, ff. 77ᵛ–94, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 244ᵛ–254, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 397ᵛ–406ᵛ, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 146ᵛ–174ᵛ, s. XV.
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 67–79, s. XV.

DATA: Începutul lui 1343.

Palama se află într-o mănăstire și portarul îi anunță un vizitator akindinist care-i aduce *Refutația Dialogului* său de către Akindin (*Coisl.* 99, ff. 78–78ᵛ). Scrisoarea a fost așadar redactată înainte ca Grigorie să fi fost închis în închisoarea palatului (aprilie–mai 1343; a se vedea *supra*,

p. 104). Dascălul isihast nu ne dă în scrisoare nicio lămurire despre corespondentul său, ci doar îl pune la curent cu erorile lui Akindin.

Pe de altă parte, știm că printre antipalamiții cei mai îndârjiți se afla un Gavras: Akindin îi scrie două scrisori pentru a-l felicita pentru poziția sa (*Monac. gr.* 223, fol. 9 și *Monac. gr.* 223, ff. 13–14 = *Marc. gr.* 155, ff. 43–44v), iar patriarhul Ioan Calecas face la fel (*Monac. gr.* 223, fol. 13v). Gavras dă mărturie el însuși de prietenia sa cu Akindin (Νῦν δὲ μοι Γαβρᾶς ὁ θαυμάσιος τὸ μέγα χρῆμα τῆς φιλίας ἀνήγγειλεν, AKINDIN, *Scrisoare către un anonim*, *Marc. gr.* 155, fol. 56v) și redactează un tratat împotriva lui Palama, respins de Iosif Kalothetis (Λόγος ἀντιθετικὸς εἰς τὸν τοῦ Γαβρᾶ λόγον, cf. *infra*, p. 410). Anumite pasaje din această refutație ne fac să presupunem că Gavras era tesalonicean, favorabil revoltei zeloților (τὸ συνετὸν μὲν καὶ τὸ τῆς κρείττονος ὂν μοίρας οὐδαμῇ εἰς λόγον ἥκει σοι, ἀλλὰ τὸ εἰς πολλὰ διεσπαρμένον πλῆθος, τὸ δημιουργὸν ὄχλου, ἀταξίας, στάσεως, τὸ τυφωνικὸν τοῦτο εἰς ἄμυναν ἀνεγείρεις, *Angel. gr.* 66, fol. 122). Palama, la rândul său, în *Epistola* sa *către Nomophylax*, face o aluzie puțin măgulitoare la adresa lui Gavras (*Coisl.* 99, fol. 110; cf. I. ŠEVČENKO, „N. Cabasilas correspondance", în *Byz. Zeitschr.*, 47, 1954, I, p. 52). Aflăm pe de altă parte din gura patriarhului Filotei că un monah cunoscut, numit tot Gavras (τὸν Γαβρᾶν οἶδ᾽ὅτι πάντες γινώσκετε, πλὴν ὀλίγων, οἱ μὲν ἀκοῇ, οἱ δὲ καὶ αὐτῇ πείρᾳ μεμαθηκότες. ἐπίσημος γὰρ ὁ ἀνήρ...), a proorocit înainte de 1347 ridicarea lui Isidor la rang de patriarh (*Viața lui Isidor*, pp. 107–108). Nu știm dacă este vorba de același personaj care se va fi convertit atunci la palamism. Ioan Gavras avea totuși un frate, Mihail, care purta corespondență cu Gregoras și cu Matei al Efesului (scrisorile lor se află în *Marc. gr.* 446, cf. M. TREU, *Matthaios*, p. 20 sq.; R. GUILLAND, *Correspondance*, pp. 335–337), iar pozițiile lor respective în disputele interne ale societății bizantine nu au fost încă determinate cu precizie.

Epistola către Gavras constituie în esență relatarea unei discuții pe care Palama a avut-o cu un akindinist venit să-l vadă (un mod indirect de a se adresa lui Gavras?) și pe care a reușit în cele din urmă să-l convertească. Așa se explică, poate, informația dată de Filotei.

25) THEOPHANES

TITLUL COMPLET: *Al aceluiași Teofan, ortodox, dialog cu Teotim, convertit de la varlaamism. Teofan, sau despre Dumnezeire, despre ceea ce este împărtășibil în Ea și ce nu este* (*PG*, CLI, 829).

INC.: Θεοφάνης. – Ἐπισκέψω κατὰ σεαυτόν...

DES.: ...ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος ἡμῶν.

TEXT PUBLICAT: CHR. F. VON MATTHAEI, *Lectiones Mosquenses*, Leipzig, 1779, pp. 7–37, după *Mosq. syn.* 212 (ff. 290v-306), care purta în catalogul stabilit de același Matthaei nr. 70 și care se află astăzi la Muzeul de Istorie din Moscova sub nr. 69; este un manuscris foarte bun de la sfârșitul sec. al XIV-lea (a se vedea B.T. GORJANOV, *Viz. Vrem.*, I, Moscova, 1947, p. 262). Această ediție este reprodusă în Migne (*PG*, CL, 909–960). Textul este foarte corect, iar variantele care s-ar putea găsi în alte manuscrise nu ar adăuga prea multe lucruri noi. E. Candal a publicat o analiză detaliată a dialogului în spaniolă, însoțind-o cu prețioase referințe patristice (*El Teofanes de Gregorio Palama*, în *Or. Chr. Per.*, XII, 1946, pp. 238–261).

DATA: 1343.

Data dialogului nu este indicată în text, dar poate fi lesne stabilită: într-adevăr, Palama se referă acolo la primul *Dialog* și la *Apologia* (col. 928D–929A) care-i sunt așadar anterioare; pe de altă parte, *Theophanes* este citat în *Contra lui Akindin* II, 14 (*Coisl.* 98, fol. 59v) și în *Epistola către Atanasie al Cyzicului* (Coisl. 98, fol. 14v), care datează dinainte de toamna lui 1344 și, după cât se pare, de începutul anului 1344. M. Jugie a greșit deci când a situat cele două dialoguri ale lui Palamas la sfârșitul vieții acestuia (*Palamas*, col. 1746).

Majoritatea manuscriselor, chiar și cele mai vechi (de ex. *Dion.* 218), par a prezenta textul acestei scrieri drept o operă a lui „Teofan“, plasând-o totodată în seria scrierilor lui Palama, cu mențiunea „de același“

ceea ce dă Τοῦ αὐτοῦ ὀρθοδόξου Θεοφάνους διάλεξις... Nu este exclus ca dascălul isihast să fi publicat el însuşi acest text sub pseudonimul de Teofan, aşa cum avea s-o facă ulterior cu unul din tratatele sale împotriva lui Gregoras, pe care-l va publica sub numele de Constanţiu. Această menţiune înşelătoare l-a făcut pe Lambros să atribuie dialogul lui Teofan al Niceei (*Catalog*, I, 358).

Autenticitatea sa palamită nu poate fi pusă însă la îndoială, după cum o dovedesc chiar fragmentele citate de Palama însuşi în alte opere ale sale. Conţinutul este axat pe evenimentele din 1341: cu ajutorul a numeroase citate patristice, Palama dovedeşte caracterul tradiţional al terminologiei sale despre esenţă şi energiile dumnezeieşti.

26) EPISTOLA CĂTRE PAVEL ASAN

TITLUL COMPLET: *Presfântului ieromonah, domnul Pavel Asan* (*PG*, CL, 832).

INC.: Ἔναγχος ἡμῖν ἐντυχὼν...
DES.: ...τοὺς πολλοὺς πειρώμενος.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 116ᵛ–122, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 269ᵛ–272ᵛ, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 418ᵛ–421ᵛ, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 240–249, s. XV.
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 98–103, s. XV.

DATA: 1343–1344.

O mare parte dintre Asani, familie domnitoare din Bulgaria, trăiau în sec. al XIV-lea la Constantinopol. Soţia lui Cantacuzino provenea din această familie, fiind nepoata regelui Bulgariei Ioan al III-lea Asan.

Corespondentul lui Palama era de asemenea un Asan (ὁ καθ᾽αἷμα μὲν τοῖς βασιλεύουσι προσήκων σύ, *Coisl.* 99, fol. 116ᵛ), dar devenise monah și fiu duhovnicesc al lui Grigorie (κατὰ Πνεῦμα δὲ παῖς καὶ ἀδελφὸς εἶναι προῃρημένος τῶν ἐλαχίστων ἡμῶν, *ibid.*). Dascălul isihast purta o corespondență susținută cu el și îi adresează și scrierea sa *Despre Marea Schimă* (a se vedea *infra*, nr 64, pp. 384–385). Pavel îi ceruse părerea despre Akindin, iar Grigorie îi răspunde aici referindu-se la cele *509 Versuri* pe care adversarul său le scrisese împotriva lui (fol. 177; publicate în *PG*, CL, 843–862) și le trimisese în Peloponez (FILOTEI, *Encomion*, 608A–609D), precum și la tratatele pe care Akindin i le adresase patriarhului Ioan Calecas. Nu suntem deci prea departe de toamna lui 1342, când Akindin începuse să scrie împotriva lui Palamas. Conținutul scrisorii este mai ales teologic.

27) EPISTOLĂ CĂTRE ATANASIE AL CYZICULUI

TITLUL COMPLET: *Arhiepiscopului Cyzicului Atanasie, preaînvățat și preaiubit de Dumnezeu, care a întrebat dacă scrierile lui Akindin sunt în acord cu cele ale lui Varlaam. Despre dumnezeiasca lumină și despre harul dumnezeiesc.*

INC.: Πυνθάνῃ περὶ τῶν...
DES.: ...λόγων ἐντυχών.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Mosq. syn. 212, ff. 305ᵛ–308, s. XIV (doar începutul).
Coisl. 98, ff. 1ᵛ–18ᵛ, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 54–65ᵛ, s. XV (titlu mai scurt).
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 214 sq., s. XV.
Mosq. sgn. 237, ff. 1–17, s. XVII.

DATA: 1343–1344.

Epistola către Atanasie al Cyzicului constituie prima dintre cele douăsprezece lucrări care alcătuiesc, în culegerile manuscrise, „Cartea I" din operele polemice ale lui Palama. Aceste douăsprezece texte comportă, așa cum am văzut, cele șapte tratate mari, *Contra lui Akindin* și cinci alte tratate sau scrisori. *Epistola către Atanasie* este citată de mai multe ori în tratatele *Contra lui Akindin* (I, 7, *Coisl.* 98, fol. 37v; III, 7, fol. 76; V, 14, fol. 129v; VI, 2, fol. 151 și VI, 12, fol. 165v) și, invers, Palama se referă la tratate în scrisoarea sa (la al treilea și al cincilea, *Coisl.* 98, fol. 5v; la al șaptelea, ff. 5v et 6v; iarăși la al treilea, fol. 13v; la al doilea, fol. 16; la al doilea și al treilea, fol. 18v). Se poate conchide că scrisoarea a fost scrisă în același timp cu tratatele. De altfel, dascălul isihast semnalează chiar el trimiterea către Atanasie a tratatelor lui Akindin (fol. 2): așadar, ierarhul a primit un adevărat dosar teologic din partea lui Palama care, închis în palat împreună cu alți prizonieri politici, se bucura de destulă libertate de acțiune pentru a-și răspândi ideile și a-și domina adversarii. Pentru datarea documentului dispunem de încă două puncte de reper: o mențiune a *Epistolei către Gavras* (fol. 15v) și absența oricărei referiri la hirotonia întru diacon a lui Akindin; ne aflăm deci între 1342 și 1344.

Atanasie al Cyzicului era unul dintre cei mai fermi susținători ai lui Palama în sânul episcopatului bizantin. După ce avusese un moment de ezitare în 1341 (a se vedea *supra*, pp. 92–93), și apoi constatase că acuzațiile care i se aduceau lui Grigorie erau niște calomnii, el avea să rămână fidel până la capăt ortodoxiei palamite; în 1346, este unul din semnatarii cererii adresate împărătesei Ana împotriva lui Calecas; în 1347, prezidează sfințirea întru ierarh a lui Isidor, primul patriarh palamit, iar numele său se află pe toate Tomosurile sinodale care confirmau doctrina dascălului isihast în 1341 și 1347.

După cum arată titlul, Palama demonstrează aici identitatea fundamentală dintre învățăturile lui Varlaam și Akindin: amândoi intră astfel sub incidența condamnării de la 1341 pe care o semnase Atanasie.

28) DESPRE UNIRE ȘI DEOSEBIRE

TITLUL COMPLET: *Câte uniri și câte deosebiri se află în Dumnezeu; demonstrație că învățătura pe care am primit-o ne arată că în Dumnezeu există deosebire nu doar după ipostas, ci și după manifestări (πρόοδοι) și energii comune (celor trei ipostasuri), și că în aceste două moduri de a uni și de a deosebi, tradiția noastră Îl concepe pe Dumnezeu ca fiind necreat, chiar dacă aceasta nu-i place lui Varlaam și lui Akindin* (*PG*, GL, 807–808).

INC.: Διονύσιος ὁ μέγας αὐτήκοος...
DES.: ...καὶ καθαιρεῖν δυνώμεθα.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Dion. 200 (*Athon.* 3734), ff. 108–121, s. XIV.
Coisl. 98, ff. 18ᵛ–28ᵛ, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 65ᵛ–72, s. XV (titlu mai scurt).
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 225–231ᵛ, s. XV.

DATA: 1341–1344.

Această scriere este consacrată în întregime unei interpretări palamite a lui Dionisie, pe care atât Akindin, cât și Varlaam îl invocau în sprijinul propriei lor învățături, acuzându-l pe Palama de diteism.

Data publicării nu poate fi precis stabilită; Palama nu se referă aici decât la *Triade* (fol. 27), iar textul se apropie mult de a treia *Scrisoare către Akindin*, ceea ce ne-ar putea face să credem că Palama a scris acest tratat încă din 1341. Tradiția manuscrisă îl leagă însă de tratatele *Contra lui Akindin*, așa că îl lăsăm în același loc. Palama se referă la el în *Epistola* sa *către Damian* (*Coisl.* 98, fol. 203).

CELE ȘAPTE DISCURSURI ÎMPOTRIVA LUI AKINDIN

29) CONTRA LUI AKINDIN I

TITLUL COMPLET: *Primul antiretic contra lui Akindin, cuprinzând catalogul ereziilor în care putea să cadă, el și toți ucenicii săi care spun că în Dumnezeu esența și energia nu alcătuiesc decât o singură realitate de nedespărțit* (*PG*, CL, 809).

INC.: Οὐ δίκαιον ἂν εἴη...
DES.: ...ἐνεργείας τοῦ θείου Πνεύματος.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Dion. 200 (*Athon.* 3734), ff. 121–141, s. XIV. Manuscrisul nu cuprinde decât acest prim discurs. Celelalte volume pe care le știm le cuprind pe toate șapte; redăm aici lista lor și nu o vom mai relua după fiecare titlu.
Coisl. 98, ff. 29–196^{v}, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 73–183, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 231^{v}–337^{v}, s. XV.
Mosq. syn. 237, ff. 17–186, s. XVII.

DATA: 1343–1344.

Cele șapte tratate *Contra lui Akindin* constituie opera cea mai voluminoasă pe care Palama a îndreptat-o împotriva adversarului său. Filotei se referă la ele în *Encomion*-ul său (col. 611BD), într-un loc care ne-ar putea face să credem că au fost redactate după evenimentele din noiembrie 1344; de fapt însă, Filotei face doar un rezumat al activității dascălului isihast în cei patru ani de captivitate (cf. col. 610C) și nu respectă întotdeauna ordinea cronologică a evenimentelor. Nicăieri în aceste tratate Palama nu se referă la hirotonia lui Akindin, nici la sinodul care l-a condamnat – pe el însuși și pe Isidor – la sfârșitul anului 1344. Se

mulţumeşte doar să respingă scrierile pe care Akindin le redactase la cererea patriarhului, începând din 1342; dă numeroase citate din adversarul său, opunându-i texte patristice.

Fiecare tratat este împărţit în capitole precedate de titluri care reflectă conţinutul: toate aceste titluri au fost transcrise şi traduse în latină de Montfaucon şi le regăsim în Patrologie. Aici, ne vom mulţumi să traducem titlurile generale ale fiecărui tratat.

Primul tratat respinge din nou acuza de diteism pe care Akindin i-o aducea lui Palama şi demonstrează că esenţialismul său îl apropie de ereticii condamnaţi odinioară de sinoadele ecumenice.

30) CONTRA LUI AKINDIN II

TITLUL COMPLET: *Al doilea tratat antiretic împotriva aceluiași adept al ereziei lui Varlaam, Akindin, care, după fuga lui Varlaam și condamnarea sa de către sinod, a scris pentru a apăra erezia* (*PG*, CL, 810).

INC.: Τριῶν ὄντων ὡς ἐν κεφαλαίῳ...
DES.: ...ἀριδηλότερον ἔσται.

Respingerea scrierilor pe care Akindin le trimisese monahilor din Tesalonic şi din Veria şi pe care aceştia le-au retrimis lui Palama (2, *fol.* 46). Akindin, admiţând caracterul creat al harului, cade în arianism.

31) CONTRA LUI AKINDIN III

TITLUL COMPLET: *Al treilea tratat antiretic împotriva scrierilor lui Akindin care resping harul lui Dumnezeu și pe cei care au primit în chip dumnezeiesc acest har* (*PG*, CL, 813).

INC.: Φιλονεικοῦσι μὲν οὖν...
DES.: γέγονε ἐξελέγξομεν.

Acest tratat este îndeosebi hristologic, iar referirile la Maxim Mărturisitorul sunt frecvente pentru a dovedi întreaga realitate a prezenței dumnezeiești în Trupul lui Hristos și în mădularele sale.

32) CONTRA LUI AKINDIN IV

TITLUL COMPLET: *Al patrulea tratat antiretic împotriva scrierilor lui Akindin care resping lumina harului* (*PG*, CL, 816).

INC.: Ὑποψιθυρίσας τοίνυν...
DES.: ...ἁγίαν αὐτοῦ μετάδοσιν.

Palama apără aici posibilitatea vederii celor dumnezeiești, care, în Sfânta Scriptură și în trăirile sfinților, se înfățișează sub o formă luminoasă. Ultimele două capitole (21 și 22) constituie un fel de omilii poetice despre Lumina dumnezeiască, în care dascălul isihast dă dovadă de o elocvență foarte caracteristică pentru evlavia sa personală și pentru cea a oamenilor duhovnicești din Bizanțul sec. al XIV-lea.

33) CONTRA LUI AKINDIN V

TITLUL COMPLET: *Al cincilea tratat antiretic îndreptat din nou împotriva scrierilor lui Akindin care resping lumina harului și darurile duhovnicești* (*PG*, CL, 819).

INC.: Ἀλλὰ τις ἂν δύναιτο...
DES.: ...περὶ αὐτῆς συγγραψάμενον.

Demonstrație întemeiată pe texte patristice și liturgice, despre caracterul necreat al harului.

34) CONTRA LUI AKINDIN VI

TITLUL COMPLET: *Al șaselea tratat împotriva scrierilor lui Akindin care resping dumnezeiasca lumină și energiile dumnezeiești comune Tatălui, Fiului și Sfântului Duh* (*PG*, CL, 822).

INC.: Τῆς μὲν δὴ περὶ πρᾶξιν...
DES.: ...καὶ ἐπ' αἰῶνας καὶ ἔτι.

După o introducere istorică, în care demonstrează că Akindin se opune într-adevăr sinodului de la 1341 și citează corespondența adversarului său (scrisoarea Λιμοῦ πρῴην μεγάλου... către George Lapithes), Palama reia chestiunile terminologice despre esență, ipostasuri și energii.

35) CONTRA LUI AKINDIN VII

TITLUL COMPLET: *Al șaptelea tratat antiretic împotriva scrierilor lui Akindin care resping lumina harului și pe cei care, în diferite epoci, au fost iluminați de ea* (*PG*, CL, 825).

INC.: Εὐλόγως μὲν...
DES.: ...καθελεῖν ἐπιχειρήσαντος.

O digresiune istorică despre atitudinea Irinei Chumnena față de Akindin, o violentă critică a filosofiei profane, însoțită de citate din primele scrisori ale lui Palama către Varlaam, și o relatare a alungării lui Akindin de la Muntele Athos (cf. *supra*, pp. 62–63).

36) EPISTOLA CĂTRE DAMIAN

TITLUL COMPLET: *Către preacinstitul între monahi, Damian filosoful* (*PG*, CL, 828).

INC.: Ἠνέχθη πολλαχόθεν...
DES.: ...καὶ τοῖς κατ᾽ αὐτὸν.

MANUSCRISE:
Monac. gr. 213, ff. 1–10, s. XIV.
Coisl. 98, ff. 196^{v}–204, s. XV.
Coisl. 100, ff. 1–9^{v}, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 337^{v}–342^{v}, s. XV.
Mosq. syn. 237, ff. 186^{v}–195, s. XVII.

DATA: 1343–1344.

Damian auzise vorbindu-se despre *Iambii* pe care-i scrisese Akindin (*PG*, CL, 843–862) și pe care-i răspândea pretutindeni; îi scrie lui Palama în acest subiect, iar dascălul isihast îi trimite extrase din iambi, însoțiți de refutații, ceea ce constituie materia esențială a scrisorii.

Pe de altă parte, se plânge de faptul că Akindin, în scrierile sale, nu-l citează cu exactitate. Îi trimite lui Damian și *Contra lui Akindin I*, căci nu avusese încă timp să-i pregătească o copie și după celelalte (τῶν πρὸς αὐτὰ μοι πεποιημένων ἐλέγχων ἔπεμψα τῇ σῇ σοφίᾳ τὸν πρῶτον· οὐ γὰρ ἐδυνήθημεν ἔτι μετεγγράψαι τοὺς ἄλλους, *Coisl.* 98, fol. 196^{v}).

Damian nu ne este cunoscut din alte părți. Titlul de „filosof" se acorda în Bizanț după o încercare literară[11] și era purtat de un mic număr de umaniști, ca de pildă Varlaam și Nichifor Gregoras. Întrucât Palama considera studiile profane ca incompatibile cu starea monahală (a se vedea *supra*, p. 275) și, asemenea Părinților greci, îi plăcea să opună „filosofiei dinafară" „adevărata filosofie" creștină, se poate pune întrebarea dacă Damian nu era numit „filosof" în virtutea autorității sale duhovnicești, nu științifice. Aceeași întrebare se pune și pentru „filosofii" Ioan și Teodor, cărora dascălul isihast le adresează un tratat ascetic (cf. *infra*, pp. 386–387).

---

[11] A se vedea L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, Paris, 1950, pp. 420–470, 473, 477, 483.

37) EPISTOLA CĂTRE DIONISIE

TITLUL COMPLET: *Preacuviosului monah domnul Dionisie* (*PG*, CL, 828 = *Coisl.* 98, fol. 204), *sau Preacinstitului printre sfinții monahi părintele Dionisie* (*Paris. gr.* 1238, fol. 183).

INC.: *Τριῶν ὄντων τῶν τῆς ἀθεΐας...*
DES.: *...τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ἀμήν.*

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Monac. gr. 213, ff. 11–20, s. XIV.
Coisl. 98, ff. 204–211, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 183–188^v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 342^v–347, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 200^v–215^v, s. XV.
Mosq. syn. 237, ff. 195–203, s. XVII.

DATA: 1343–1344.

Această scrisoare, legată în manuscrise de cele șapte tratate *Contra lui Akindin* și în care Palama se referă la primele sale trei *Antiretice* (nr. 21, 22, 23, *Coisl.* 98, fol. 205), dar nu pomenește de hirotonia ereticului, se raportează la aceeași epocă. Are un caracter apologetic: după ce expune erezia adversarilor, se disculpă pentru faptul de a fi recurs la o terminologie inuzitată, chiar dacă teoretic avea dreptul s-o facă: ὁμοούσιος, termen nescripturistic, a fost totuși folosit împotriva arienilor (fol. 208^v)! Akindin greșește așadar când își îndreaptă atacurile spre litera scrierilor sale, ignorându-le duhul. Scrisoarea se încheie cu textul *Mărturisirii de credință* a lui Palama (*PG*, CLI, 763–768).

38) DESCRIEREA IMPIETĂȚILOR

TITLUL COMPLET: *Descrierea extraordinarei mulțimi de impietăți ale lui Varlaam și lui Akindin* (*PG*, CL, 828).

INC.: Ἀποβαλλόμεθα τὴν ἀσεβεστάτην...
DES.: ...ὡς κἀκεῖνος ἑαυτόν.

TEXT PUBLICAT: DOSITEI AL IERUSALIMULUI, Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698, pp. 13–17.

MANUSCRISE:
Coisl. 98, ff. 211–212ᵛ, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 188ᵛ–190ᵛ, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 347–349, s. XV.
Dion. 192 (*Athon.* 3726), ff. 178ᵛ–183, s. XV.
Pantel. 1101, ff. 178ᵛ–183 (copie tardivă a precedentului).
Mosq. syn. 237, ff. 203–207, s. XVII.

DATA: 1343–1344.

Această listă a 41 de erezii ale lui Varlaam și Akindin este un fel de rezumat al argumentelor polemice ale lui Palama. Autenticitatea sa nu poate fi pusă la îndoială, așa cum face M. Jugie (*Palamas*, col. 1769), pe motiv că ar fi „absentă din principalele culegeri ale scrierilor lui Palama“ (?). *Descrierea* este ultimul din cele 12 tratate care fac parte, în manuscrise, din „Prima carte“ a operelor sale antiakindiniste.

39) MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ

TITLUL COMPLET: Mărturisirea mitropolitului Tesalonicului Grigorie Palama, citită în fața sfântului și dumnezeiescului Sinod, pentru ca toți să o poată auzi, confirmată și cinstită de toți ca preacinstită întru toate (Ὁμολογία τοῦ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου τοῦ

Παλαμᾶ ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἱερᾶς συνόδου εἰς εὐήκοον πάντων ἀναγνωσθεῖσα καὶ ὑπὸ πάντων ὡς διὰ πάντων εὐσεβεστάτη στερεχθεῖσά τε καὶ σεφθεῖσα, *Paris. gr.* 1351A, *fol.* 350).

INC.: Εἷς θεὸς πρὸ πάντων...
DES.: ...ἄληκτον αἰῶνος, ἀμήν.

TEXT PUBLICAT:

1) Fr. COMBEFIS, *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, II, Paris, 1672, pp. 172–176 (= *PG*, CLI, 763–768 = I. KARMIRIS, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία, I, Atena, 1952, pp. 343–346).
2) DOSITEI AL IERUSALIMULUI, Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698, pp. 85–88.

DATA: 1343–1344.

Titlul *Mărturisirii* se referă la lectura solemnă care i s-a făcut la sinodul de la 1351: textul său a fost considerat atunci ca expresia cea mai potrivită a învățăturii dascălului isihast, în opoziție cu tratatele sale polemice, unde nu trebuie căutată aceeași exactitate în toate expresiile (*PG*, CLI, 723B). Confirmarea sa de către sinod i-a conferit caracter de document oficial și adesea în vechile manuscrise însoțește *Tomosurile sinodale*: de exemplu, în *Dion.* 147 (*Athon.* 3681), s. XIV, ff. 277–280. Este foarte posibil ca acesta să fi fost textul pe care l-a prezentat Palama la hirotonia sa întru episcop din 1347. Alcătuirea sa datează din epoca în care Palama era prizonier în palat: într-adevăr, îi regăsim textul în *Epistola către Dionisie* (cf. *supra*, nr 37, p. 365). O traducere germană a *Mărturisirii*, cu unele comentarii, a fost publicată de H. SCHÄDER în *Wort und Mysterium*, 1958, pp. 217–224.

40) EPISTOLA CĂTRE DANIEL AL AENOSULUI

TITLUL COMPLET: *Mitropolitului Aenosului, domnul Daniel, preasfânt și înțelept în cele dumnezeiești* (*PG*, CL, 832).

INC.: Ὄντως αἰδοῦς...
DES.: ...τὸ κράτος αὖθις ἕξει.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 94–102ᵛ, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 254–259, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 406ᵛ–411ᵛ, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 186ᵛ–200ᵛ, s. XV.
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 79–5, s. XV.

DATA: 1343–1344.

Daniel al Aenosului făcea parte dintre acei episcopi care în timpul războiului civil s-au abţinut să ia făţiş partea cuiva în conflictul dintre patriarh şi Palama: el nu figurează printre semnatarii Tomosului de la 1341 şi nu luase parte la sinod până în 1347. Nu a semnat Tomosul de la 1347 decât în mai, odată cu promovarea noilor mitropoliţi, hirotoniţi de Isidor (ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 726). Din acel moment, Daniel devine apărătorul ortodoxiei palamite, mai ales la sinodul de la 1351, unde ia cuvântul; discursurile sale despre Euharistie îi vor atrage insultele lui Arsenie al Tyrului (ἐτόλμησαν οἱ πάντα τολμῶντες διὰ τοῦ ψευδεπισκόπου Αἴνου, μᾶλλον δ' ἄνου καὶ φρενολήπτου..., εἰπεῖν ὡς τὸ δεσποτικὸν... σῶμα..., ἡ ἀνούσιος καὶ ὑφειμένη θεότης ἐστί, *Proiect de Tomos*, *Vat. gr.* 2325, fol. 2ᵛ).

Scrisoarea către Daniel a fost redactată de către Grigorie pe când era închis în palat (ὡς ἐνδοτάτω... τῶν ἐνταυθοῖ βασιλείων, *Coisl.* 99, fol. 101) şi anume într-un moment când Calecas se pregătea să-l condamne formal. El relatează corespondentului său cinci puncte pentru care adversarii săi îl acuză: toate se referă la distincţia esenţă–energii, iar Palama respinge aceste acuzaţii. El contestă de asemenea afirmaţiile pe care Akindin le răspândea în corespondenţa sa, cum că majoritatea episcopilor învăţaţi (τοὺς παρ' ὑμῖν σοφούς, fol. 99) ar fi akindinistă: ceea ce nu este adevărat, întrucât „cei mai înţelepţi dintre ei“ – Matei al

Efesului, Atanasie al Cyzicului și Grigorie al Dyrrhachiumului – îi susțineau pe isihaști, ca și Nicolae Matarangos, unul dintre „judecătorii generali“ (fol. 99v). Așa că Daniel nu are decât să-i imite.

Scrisoarea se încheie cu o concluzie care subliniază caracterul politic al hărțuirii lui Palama: „Roagă-te la Dumnezeu, îi scrie dascălul isihast mitropolitului, să dăruiască pace Statului, și atunci, prin harul Său, adevărul ortodoxiei va fi din nou biruitor“ (fol. 102v).

41) EPISTOLA CĂTRE NOMOFILAXUL SIMEON

TITLUL COMPLET: *Nomofilaxului, plin de virtute și de înțelepciune în toate* (*PG*, CL, 832).

INC.: Γράμματα πρῴην ἔπεμψας...
DES.: ...γράφοντος καὶ ἀγνοοῦντος.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 110–116v, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 259–262v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 415–418v, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 174v–186v, s. XV.
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 92–98, s. XV.

DATA: 1343–1344.

Nomofilaxul căruia îi scrie Palamas nu este celebrul Constantin Harmenopoulos, așa cum s-a presupus (I. ŠEVČENKO, *Byz. Zeitschr.* 1954, I, p. 51), ci un anume Simeon care ne este aproape necunoscut (M. JUGIE, *Palamas*, col. 1745): într-adevăr, documentul este citat de antipalamiții posteriori în calitate de *Epistolă către Simeon*; manuscrisul de la Escurial prezintă și el ca titlu: τῷ τὰ πάντα καλῷ καὶ ἀγαθῷ καὶ σοφῷ νομοφύλακι Συμεών (fol. 92); în sfârșit, găsim același titlu în πίναξ

la începutul *Paris. gr.* 1238. Am fi ispitiți să-l identificăm pe acest Simeon cu „înțeleptul nomofilax, judecător al romanilor“ (ὅ τε κριτὴς τῶν Ῥωμαίων, ὁ σοφὸς νομοφύλαξ, PALAMA, *Refutația patriarhului Antiohiei*, Coisl. 99, fol. 148), venit în iunie 1342, la porunca patriarhului, să-l cheme pe Palama la Patriarhie (cf. *supra*, p. 102). Acest nomofilax, deși îndeplinea poruncile lui Calecas, nu avea păreri preconcepute despre ideile teologice ale dascălului isihast. Palama invocă aici mărturia sa împotriva patriarhului, amintindu-i că, în 1341, Ioan Calecas, în prezența sa, elogiase scrierile și gândirea lui Palama (*ibid.*, fol. 148ᵛ).

Grigorie caută să prevină influența nefastă a lui Gavras asupra nomofilaxului (a se vedea pe acest subiect I. ŠEVČENKO, *ibid.*, p. 52, care descoperă, pe bună dreptate, aluzii la Gavras în primele cuvinte ale scrisorii) și citează numeroși Părinți ai Bisericii pentru a respinge șicanele terminologice ale adversarilor săi (μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν, ἀλλὰ ταῖς λέξεσι, fol. 110).

Epistola către nomofilax este precedată în mai multe manuscrise (*Paris. gr.* 1238, fol. 259; *Ambros. gr.* 457, fol. 174ᵛ) de o scurtă însemnare al cărei sens este greu de definit cu exactitate (*Inc.*: Ἐπὶ τρεῖς ἐναυτοὺς ἤδη, ψαλμικῶς εἰπεῖν, ἐκβιαζομένου τοῦ δεῖνος καὶ ζητοῦντος τὰ κακά μοι...). Este redactată la persoana întâi: persecutat de trei ani (ceea ce ar putea corespunde anului 1344), Palama (?) nu răspunde decât prin tăcere (?). Astăzi, începe să vorbească. Este greu de spus dacă această însemnare a fost scrisă de dascălul isihast într-o culegere a operelor sale sau dacă este opera unui copist moralizant.

42) EPISTOLA CĂTRE VISARION

TITLUL COMPLET: *Preacuviosului monah, marele ascet și domn Visarion* (*PG*, CL, 833).

INC.: Εὐλογημένε τῷ θεῷ...
DES.: ...ὑπερευχόμενος μὴ διαλίπῃς.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 177–178ᵛ, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 450–451, s. XV.

DATA: 1343–1344.

Această scurtă scrisoare este adresată unui monah de la Lavra. Cele două manuscrise care o conțin o leagă de celelalte scrisori pe care Grigorie, captiv la Constantinopol, le va adresa ulterior Athosului, dar absența oricărei referințe la evenimentele din 1344–1345 ne face să presupunem că scrisoarea către Visarion le este anterioară. Se simte o anumită diferență de atitudine psihologică între isihaștii rămași la Athos și cei care, în jurul lui Palama, se luptă cu erezia. Visarion este el însuși devotat lui Palama, dar nu prea este la curent cu evenimentele din 1341, așa că dascălul isihast trebuie să i le prezinte. La Lavra, unii sunt critici față de Grigorie, considerând că s-a lăsat antrenat într-o dispută fără ieșire asupra unei taine de nepătruns (μὴ δὲ λίαν δυσχέραινε πρὸς τοὺς μὴ λίαν συναινοῦντας ἢ καὶ μεμφομένους... Δοκεῖ δέ μοι νομίζειν τινὰς τοιοῦτον εἶναι τὸ νῦν κινημένον οἷα τὰ ἀμφιλεγόμενα τοῖς παρακύπτουσιν ἢ παρακύπτειν δοκοῦσι πρὸς τὰ ἄδυτα τῆς κατὰ νοῦν ἡσυχίας, *Coisl.* 99, ff. 177ᵛ–178). Nici nu bănuiesc că se află în joc înseși temeiurile credinței din Biserică (ὑπὲρ τοῦ στηριχθῆναι σαλευομένην τὴν κοινὴν ἁπάντων εὐσέβειαν, *fol.* 178). Scrisoarea se încheie cu salutări și mesaje personale adresate lui Filotei care-l înlocuiește în egumenat pe noul arhiepiscop al Tesalonicului, Macarie (τῷ ἐν ἱερομονάχοις ὁσιωτάτῳ καὶ προηγουμένῳ κῦρ Φιλοθέῳ μετάνοιαν ποιῶ, *fol.* 178), și care scrisese o scrisoare elogioasă pentru Palama; alte mesaje sunt adresate fratelui său Macarie, lui Marcu Vlates, lui Moise.

43) EPISTOLA CĂTRE FILOTEI

TITLUL COMPLET: *Preasfântului ieromonah, preaiubit întru Domnul, frate, părinte și domn, cu adevărat iubit de Dumnezeu* (τῷ ὄντως Φιλοθέῳ, *PG*, CL, 832).

INC.: Ὧι ἐδόθη πολύ...
DES.: ...τελέως ἐκτέμοι τε.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 162ᵛ–172ᵛ, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 292–297, s. XV (fără titlu).
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 442ᵛ–447ᵛ, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 276–289ᵛ, s. XV (în titlu: κῦρ Φιλοθέῳ τῷ γεγονότι Ἡρακλείας).
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 136–142ᵛ, s. XV (în titlu: ἀπεστάλη δὲ πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τυγχάνοντα).

DATA: Sfârşitul anului 1344.

Această scrisoare şi următoarele două au fost scrise în momentul cel mai critic al vieţii dascălului isihast: Calecas nu numai că a rostit o excomunicare la adresa lui, dar a şi reuşit să o confirme printr-un πρόσταγμα imperial; patriarhul este în culmea puterii sale şi curtea i se supune (νῦν ὡς βούλεται καὶ τὰ βασίλεια στρέφει, *Coisl.* 99, fol. 173; ἤδη τετέλεσται ... τὸ καὶ βασιλέας πείθειν καθ᾽ἡμῶν γράφειν, *Epistola către athoniţi*, fol. 176). Au trecut doi ani de la arestarea sa la Heracleea (ὑπ᾽αὐτοῦ περικεκλεισμένων ἀκρίτως ἐπὶ δυσὶν ὅλοις ἐνιαυτοῖς ἤδη, fol. 175ᵛ) şi Palama nu prevede încă schimbarea de atitudine a curţii, care se va produce cu prilejul hirotoniei lui Akindin. Monahii de la Athos tocmai au scris la Constantinopol pentru a-i lua apărarea, dar fără rezultat (fol. 163). Este calomniat pretutindeni, până şi la Athos, şi, chiar dacă-l consideră pe Filotei ca partizanul său, îi oferă totuşi argumente pentru ca acesta să-l poată apăra: întreaga sa activitate are ca scop justificarea *Tomosului aghioritic* (fol. 165), or, Calecas îl contrazice făţiş; Calecas se referă la Tomosul sinodal din 1341 pentru a interzice orice teologhisire celor care nu sunt episcopi, or, Akindin nu este nici el decât un simplu monah (fol. 168). Adversarii lui Palama scriu monahilor de la Athos: Palama cunoaşte conţinutul acestor scrisori, unde este acuzat că ar fi fugit la Heracleea pentru a evita orice judecată sinodală.

Pentru a dezminți această acuzație, relatează în detaliu evenimentele din 1342–1343 și-și încheie scrisoarea declarând cu tărie că adevăratul mobil aflat la originea hărțuielilor la care este supus este un mobil politic (fol. 172v).

44) EPISTOLA CĂTRE ATHONIȚI

TITLUL COMPLET: *Preacuvioșilor Părinți* (γέροντας) *de la Sfântul Munte* (*PG*, CL, 932–933).

INC.: Ὑμεῖς μὲν εὖ ποιοῦντες...
DES.: ...τὴν ἐκεῖθεν ἀντιμισθίαν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 173–176, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 298–299v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 447–449v, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 289v,–294, s. XV.

DATA: Sfârșitul anului 1344.

Această scrisoare trimisă odată cu precedenta (*Epistola către Filotei*, *Coisl.* 99, fol. 172v) exprimă recunoștința lui Palama pentru epistola pe care Părinții o adresaseră „prigonitorilor" (πρὸς τοὺς ἐπηρεάζοντας ἡμᾶς, *Coisl.* 99, fol. 173), adică lui Calecas, și la care patriarhul răspunde la rândul său, acuzându-l pe Palama. Găsim aici noi detalii despre evenimentele din 1341–1343.

45) PRIMA EPISTOLĂ CĂTRE MACARIE

TITLUL COMPLET: *Fratelui său, preacuviosul ieromonah domnul Macarie* (*PG*, CL, 833).

INC.: Οὔπω μοι δοκεῖτε...
DES.: ...ἀπονέμων μετάνοιαν.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 176–177, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 299^{v}–300, s. XV (fără titlu).
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV, fol. 450.
Ambros. gr. 457, ff. 294–295, s. XV.

DATA: Sfârşitul anului 1344.

La lunga sa scrisoare către Filotei şi la epistola de mulţumire adresată Părinţilor athoniţi, Palama adaugă un bilet către fratele său, pe care-l dusese odinioară la Athos şi care era acum ieromonah la Lavra. Mai clar decât în celelalte scrisori ale sale, Grigorie reproşează aici athoniţilor că nu iau destul de în serios situaţia (Οὔπω μοι δοκεῖτε καταλαβεῖν ὅτι πῦρ καίεται καὶ κατισχύει φλόξ..., *Coisl.* 99, fol. 176), care este gravă, atât din punct de vedere politic – eforturile sale de a opri războiul nu reuşiseră –, cât şi religios. Mulţumeşte totuşi athoniţilor pentru scrisoarea către patriarh, care de altfel nu a avut alt rezultat decât să-l întărâte şi mai tare împotriva ortodocşilor.

46) A DOUA EPISTOLĂ CĂTRE MACARIE

TITLUL COMPLET: *Altă scrisoare către acelaşi frate sus amintit* (*PG*, CL, 834).

INC.: Τοῦτο κόπος ἐστί...
DES.: ...τῆς ἀληθείας τὴν δύναμιν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 178^{v}–180^{v}.

Bodl. Laud. gr. 87, ff. 451 sq.

DATA: Începutul anului 1345.

Această scrisoare, mai optimistă decât precedentele, este amplu citată de Filotei în *Encomion*-ul său (col. 606A–607D). Ea anunță într-adevăr că patriarhul Calecas, purtat de succes, s-a lovit deodată de împărăteasa Ana, cu prilejul hirotoniei lui Akindin și că împărăteasa a refuzat să recunoască acest act al patriarhului. Palama este tot în închisoare din motive politice, dar curtea a luat în mod deschis apărarea adevăratei credințe, așa că orice speranță este îngăduită.

47) REFUTAȚIA TOMOSULUI LUI CALECAS

TITLUL COMPLET (omis de Montfaucon): Ὅτι τὸ πατριαρχικὸν κατὰ τοῦ Παλαμᾶ γράμμα ψεῦδός εστιν αὐτόχρημα καὶ τῷ ἁγιορειτικῷ καὶ τῷ συνοδικῷ τόμῳ διὰ πάντων ἀντίθετον, διὸ καὶ κατὰ τῶν εὐσεβῶν ἐστι πάντων καὶ τοῦ τῶν εὐσεβῶν βασιλέως καὶ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς, καθ᾽ ἑαυτοῦ δὲ μᾶλλον ὡς ἀληθῶς τοῦ τοῦτο γράψαι τετολμηκότος. Unde se arată că scrisoarea patriarhală împotriva lui Palama nu este de fapt decât minciună, că este contrară întru totul tomosurilor aghioritic și sinodal, că, prin urmare, este îndreptată împotriva tuturor ortodocșilor, împotriva împăratului ortodocșilor și împotriva ortodoxiei însăși, sau, mai curând, chiar împotriva celui care a cutezat să o scrie.

INC.: Ὁ δυσσεβείας ἡμᾶς...
DES.: ...τῷ λόγῳ δῶμεν.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 126–143, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 272ᵛ–281ᵛ, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.

Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 108–120[v], s. XV.

DATA: Începutul anului 1345.

„Scrisoarea patriarhală“ despre care este vorba aici este documentul oficial prin care Calecas a anunţat la sfârşitul anului 1344 excomunicarea lui Palama de către Sinod. Acest document a fost publicat de către L. Allatius după *Barb. gr.* 291, ff. 225–228[v] (*PG*, CL, 891C–894C); contemporanii îl numesc de asemenea *Tomosul împotriva lui Palama* (τοὺς πατριαρχικοὺς... τόμους, τόν τε τοῦ οἰκουμενικοῦ... καὶ τὸν τοῦ Ἀντιοχείας, AKINDIN, *Scrisoare către Lapithes*, *Marc. gr.* 155, fol. 88; PALAMA, cf. *infra*, p. 375; Συναγαγὼν τοίνυν ὁ πατριάρχης τὴν ὑπ᾽αὐτὸν θείαν καὶ ἱερὰν σύνοδον..., τόμον ἐκτίθησι τούτου ἕνεκεν, ἐν ᾧ ἀποφαντικῶς οὕτω διαλαμβάνεται „Ἀμέλει οὐδὲ παρεθεωρήθη“ καὶ τὰ ἑξῆς = *PG*, CL, 892D, ARSENIE AL TYRULUI, *Proiect de Tomos*, citat de G. MERCATI, *Notizie*, p. 205).

Refutaţia pe care i-o face Palama este un document esenţial pentru istoria controversei. Conţinutul acesteia este în întregime istoric sau apologetic. Este deplâns faptul că un patriarh ecumenic, păstrător al credinţei (ὁ τῶν εὐσεβούντων ἁπάντων ἱερὸς ἡγεμὼν καὶ τῆς κατ᾽εὐσέβειαν ἀληθείας τε καὶ σοφίας πρύτανις καὶ διδάσκαλος, καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρήνης κῆρυξ καὶ χορηγός, Coisl. 99, ff. 126–126[v]), a putut deveni eretic. Simţind că imensa majoritate a credincioşilor îi era favorabilă lui Palama, s-a gândit să-i înşele pe ceilalţi (τὸ πλήρωμα τῶν ὀρθοδόξων ἅπαν ὁμοφρονοῦν ἐπιστάμενος τῷ Παλαμᾷ..., λήσειν τοὺς ἄλλους ἀλογίστως ἤλπισε, fol. 127). Această majoritate include Muntele Athos – dascălul isihast citează aici *Tomosul aghioritic* –, monahii din Tesalonic, care redactaseră şi ei un Tomos (a se vedea *supra*, p. 77), majoritatea populaţiei din Constantinopol şi, în sfârşit, împărăteasa Ana însăşi, care dovedeşte acest lucru poruncind alungarea din altar a ereticului condamnat formal, Akindin, hirotonit în mod ilegal de către Calecas. De fapt, patriarhul însuşi se află în afara Bisericii (τῆς ἐκκλησίας ὄντως ἔκπτωτος καὶ ἀλλότριος, *fol.* 130).

Palama citează apoi din abundenţă documentul lui Calecas, comparându-l cu textul *Tomosului sinodal* din 1341: nu-i este greu să

dovedească faptul că poziția patriarhului, aceea că sinodul din 1341 n-ar fi făcut decât să soluționeze o dispută disciplinară interzicând abordarea chestiunilor dogmatice, nu poate fi susținută. Textul *Tomosului* este formal: îl condamnă pe Varlaam, care-i acuza pe monahi și îndeosebi pe „preacuviosul monah Grigorie“ de diteism (ff. 130–131; cf. *Tomosul*, *PG*, CLI, col. 680B). Chestiunile dogmatice nu au fost așadar eschivate în 1341, cum pretinde patriarhul, și Calecas însuși semnase *Tomosul*. Ba tot el poruncise să fie arse scrierile calabrezului (*fol.* 134) și le oferise lui Palama și lui Isidor scaune episcopale (ff. 140ᵛ–141)! Iar acum, îi acuza și că au refuzat să-i prezinte mărturisirea lor de credință (fol. 141ᵛ, cf. *Tomosul lui Calecas*, col. 892D) și că alcătuiesc opere teologice!

Cu toate acestea, Palama pare optimist în privința viitorului; știe că de fapt Curtea imperială îi este favorabilă (ἐξαρχούσης θεοκινήτως τοῦ θεοφιλοῦς ὑπὲρ ἡμῶν ζήλου τῆς κρατίστης ἡμῶν δεσποίνης, *fol.* 140). Ana continuă să respecte decizia sinodală din 1341, ceea ce dovedește că πρόσταγμα imperial care însoțește excomunicarea lui Grigorie (CALECAS, col. 893A) are cel mult o valoare politică. Declarând că documentul patriarhului era îndreptat „împotriva împăratului“, Palama nu spunea chiar un neadevăr: reabilitându-l pe Akindin, Calecas sfida curtea Anei de Savoia.

48) REFUTAȚIA PATRIARHULUI ANTIOHIEI

TITLUL COMPLET: *Unde se arată că scrisoarea patriarhului Antiohiei împotriva lui Palama nu este nici ea decât o minciună, că este întru totul contrară tomosurilor aghioritic și sinodal, că, prin urmare, este îndreptată împotriva tuturor ortodocșilor, împotriva împăratului ortodocșilor și împotriva ortodoxiei însăși, sau, mai curând, chiar împotriva celui care a fost împins să o scrie prin viclenia varlaamiților* (*PG*, CL, 832).

INC.: Εἰς καιρὸν ἄρα τῆς Ἱερεμίου...
DES.: ...καταπαύω τὸν λόγον.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 143–153, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 281ᵛ–287, s. XV (fără titlu).
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 258–266ᵛ, (sfârşitul lipseşte), s. XV.
Scorial. gr. y–II–15 (Miller, 320), ff. 120ᵛ–128ᵛ, s. XV.

DATA: Sfârşitul lui 1345 – începutul lui 1346.

Coordonatele cronologice ale acestei noi scrieri de apologetică personală sunt date în text; Ignatie al Antiohiei sosise la Constantinopol, pentru confirmarea alegerii sale, trei ani după sinoadele din iunie–august 1341 (*Coisl.* 99, fol. 147) şi doi ani după arestarea lui Palama din septembrie 1342 (fol. 144ᵛ), adică spre sfârşitul lui 1344. Am văzut (*supra*, p. 111) că aprobase excomunicarea dascălului isihast în noiembrie 1344. Palama atacă aici scrisoarea de aprobare pe care acesta i-o lăsase lui Calecas înainte de a se întoarce în Orient (τὸ παρόν φησιν ἀναθέμενος γράμμα, τῇ κατ᾽αὐτὸν ἀφίησιν ἐκκλησίᾳ, fol. 150). Această scrisoare fusese ţinută secretă de către Calecas până la sfârşitul anului 1345, dată la care patriarhul ecumenic îl trimisese la Tesalonic, probabil în legătură cu numirea lui Iachint; atunci, nişte prieteni au făcut-o să-i parvină lui Palama (Ἐνιαυτοῦ παρωχηκότος ἑνὸς ἐξότου τῶν ἐνθάδ᾽ἀπῆρεν ὁ τοῦτο γράψας, πρὸς Θεσσαλονίκην ὁ τοῦτ᾽ἔχων ἐντεθησαυρισμένον... ἀποστέλλει, μηδαμῶς ἡμῶν ἐγνωκότων, παρ᾽ἧς ἡμῖν πεμφθὲν ἐμφανίζεται νῦν, αὐτοῦ μηδαμῶς ἑκόντος, *fol.* 144ᵛ).

În scrisoarea sa – pe care Palama o citează din belşug – patriarhul Antiohiei vorbeşte despre marele isihast ca despre un inovator, apărut deodată în Biserica Bizantină, şi reia împotriva lui diversele acuzaţii pe care i le adresase deja Calecas: că ar fi fugit la Heracleea şi ar fi refuzat să se înfăţişeze sinodului în 1342. Aceasta îi dă lui Palama prilejul nu numai de a relata evenimentele din 1341–1342, ci şi de a-şi evoca anii tinereţii: aristocratul strălucit crescut la Curtea lui Andronic al II-lea, purtătorul de cuvânt al isihaştilor din 1341, cunoscut de toţi la Constantinopol dinainte de venirea lui Ignatie, acesta să fie „un

inovator, apărut deodată în Bizanț"? Documentul patriarhului Antiohiei este neobișnuit din multe alte privințe și nu are nici dată (μηδαμῶς ὑποσημήνας τὸν εἰωθότα τῶν ἐτῶν ἀριθμὸν καὶ τὴν ἴνδικτον, fol. 145); de altfel, care este valoarea canonică a unui document publicat de un patriarh pe teritoriul altuia (fol. 147ᵛ)?

Această scriere a lui Palama cuprinde astfel un mare număr de informații istorice pe care le-am folosit pe larg în partea istorică a studiului nostru.

49) CAPETE FIZICE ȘI TEOLOGICE

TITLUL COMPLET: *O sută cincizeci de capete fizice și teologice morale și practice, care curăță întinăciunea varlaamită* (PG, CL, 838).

INC.: Ἦρχθαι τὸν κόσμον...
DES.: ...ὡς πολυειδῆ τῆς εὐσεβείας λύμην.

TEXT PUBLICAT:

1) *Filocalia*, Veneția, 1782, pp. 964–1009 (= *PG*, CL, 1121–1126); Atena, 1893, pp. 307–342 (text foarte nesatisfăcător).

2) PORFIRIE USPENSKI, *Istorija Athona*, III, *Athon monaseskij*, 2, *Opravdanija* (ed. postumă de P.A. SYRKU), Sankt-Petersburg, 1892, nr. 47, pp. 797–806 (ediție incompletă, probabil după Lavra 1945).

MANUSCRISE:
Coisl. 100, ff. 290–320, s. XV.
Paris. gr. 2381, ff. 35ᵛ–41, s. XV.
Iber. 386 (*Athon.* 4506), ff. 74ᵛ–117, s. XVI.
Mosq. syn. 249, ff. 185ᵛ–204ᵛ, s. XVI.
Athen. 2092, ff. 279–314, s. XVII.
Lavra 1907 (Ω 95), ff. 1263–1413, s. XVIII.
Lavra 1945 (Ω 133), ff. 201–227, anno 1708.

DATA: 1344–1347.

Aproape că nu este autor duhovnicesc bizantin care să nu fi adoptat măcar o dată în opera sa didactică forma literară a *Capita*, moștenită de la literatura patristică (a se vedea în acest subiect E. v. IVANKA, Κεφάλαια, *eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Werzeln*, BZ, 47, 1954, pp. 285–291). Palama a recurs la aceasta în mai multe rânduri. Adevăratul sistem de teologie naturală („fizică"), duhovnicească și dogmatică pe care-l alcătuiesc aceste *Capita physica* au făcut să fie considerate în general (cf. M. JUGIE, *Palamas*, col. 1746) drept una din ultimele opere ale teologului isihast. Într-adevăr, Palama și-a găsit timp să le redacteze în cursul perioadei tulburi 1344–1347. Acest fapt apare limpede în text, mai ales dacă se corectează ediția foarte inexactă a *Filocaliei*: acolo, editorii au înlocuit numele proprii ale lui Varlaam și Akindin prin termeni generali; iată câteva exemple (Ph: *Filocalie*; C: *Coisl*. 100): τοῖς ἁγίοις ἀντικείμενοι προδήλως Ph: τῆς Ἀκινδύνου δόξης προϊστάμενοι C (cap. 70, col. 1172C); οἱ ἀντικείμενοι Ph: Βαρλαάμ τε καὶ Ἀκίνδυνος C (cap. 81, col. 1180A); τῶν ἐναντίων Ph: Ἀκινδύνου C (cap. 96, col. 1181B); τῶν ἐναντίων Ph: Βαρλαάμ τε καὶ Ἀκίνδυνος C (cap. 108, col. 1193D); τοῦ ἐναντίου Ph: Βαρλαάμ C (cap. 117, col. 1201C) etc. Gregoras nu este amintit deloc, așa cum ar fi fost inevitabil într-o operă posterioară anului 1351. Pe de altă parte, în capitolul 148 găsim menționat un singur sinod (col. 1224C), iar în capitolul 150 un îndemn de a fugi de κοινωνία ereticilor (col. 1225C): după 1347, Palama și-ar fi îndemnat cititorii mai curând să „se unească cu Biserica". Este așadar vorba într-adevăr de o scriere datând din timpul războiului civil, dar care totuși nu este anterioară anului 1344: dacă citim corect capitolul 70 (col. 1169D), aflăm într-adevăr o referire la tratatele *Contra lui Akindin* (πρὸς αὐτοὺς ἀντιρρητικοῖς Ph: πρὸς Ἀκίνδυνον ἀντιρρητικοῖς C).

Cum majoritatea scrierilor lui Palama au rămas inedite, *Capita* au constituit până în prezent, împreună cu omiliile, principala sursă de referință pentru teologia sa. Spre deosebire de majoritatea celorlalți autori de *Capete duhovnicești*, el apare mai ales ca un dogmatist: gândirea sa se exprimă în formule pe care polemica cu Varlaam și Akindin le stabilise deja și pentru a le înțelege cum se cuvine trebuie să ne referim la scrierile sale anterioare, mai ales la *Triade*. *Capetele* sunt totuși

prețioase în măsura în care, spre deosebire de operele strict polemice ale lui Grigorie, ele ne dezvăluie cadrul filosofic general al gândirii sale.

50) EPISTOLA CĂTRE ÎMPĂRĂTEASA ANA

TITLUL COMPLET: *Preaputernicei și preaevlavioasei doamne (Ana) Paleologhina* (*PG*, CL, 834).

INC.: Οὐδὲν ὄντως ἀναγκαιότατον...
DES.: ...συλλειτουργοὺς σπουδίζοντες.

TEXT PUBLICAT: Jean BOIVIN, Paris, 1702 (= Gregoras, *Ist. Byz.*, ed. Bonn, II, 1282–1283 = *PG*, CXLVIII, 1010–1012, notă), după *Paris. gr.* 1238 (= *Reg.* 2409), cu diferite calificative adresate Anei.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 181–182, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 53–53^{v}, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, fol. 451, s. XV.

DATA: 1346.

La începutul lui 1346, împărăteasa Ana începe să înțeleagă tot mai bine greșeala politică făcută de guvernul său, atunci când îngăduise patriarhului să transpună pe plan religios lupta sa politică împotriva lui Cantacuzino, și caută să se informeze asupra fondului dezbaterii, adresându-se unor persoane cu autoritate (Nichifor Gregoras, David Dishypatos). Ea cere de asemenea un raport principalului interesat, și anume lui Palama. Dascălul isihast îi răspunde cu multă diplomație, evocând memoria soțului său Andronic al III-lea, felicitând-o că s-a opus hirotoniei lui Akindin, demonstrând că acuzația de diteism li se aplică mai curând adversarilor săi decât lui însuși. Teologul isihast se dovedește astfel și un excelent diplomat.

51) REFUTAȚIA DOSARULUI ADRESAT ANEI DE CĂTRE CALECAS

TITLUL COMPLET: *Unde se arată că scrierea patriarhului, pe care el, pentru a ne înșela, o numește „exegeza tomosului", nu este în mod vădit decât o greșită interpretare și o refutație a tomosului* (*PG*, CL, 832).

INC.: Ὥσπερ εἷς ἐστι Χριστός...

DES.: ...ἀφωρισμένος ἐκ τούτου.

TEXT INÉDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 99, ff. 153–162ᵛ, s. XV.
Paris. gr. 1238, ff. 287–292, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.
Ambros. gr. 457, ff. 267–275, s. XV.
Scorial. gr. y-II-15 (Miller, 320), ff. 128ᵛ–135ᵛ.

DATA: 1346.

La începutul anului 1346 (cf. *supra*, p. 117), patriarhul i-a adresat și el „o carte" împărătesei, în care își prezenta propria sa exegeză a *Tomosului sinodal* din 1341, care nu trebuie confundată cu interpretarea *Tomosului* publicată de Allatius după *Barber. gr.* 291, ff. 240ᵛ–244 (*PG*, CL, 900–903), datând din 1345. În 1345, Calecas încă susținea că el nu face teologie și nu-l condamna pe Palama decât pentru a fi crezut că poate să facă. În 1346, ancheta Anei, care se informa asupra fondului problemei, îl obligă să recurgă la argumentele lui Akindin: îi adresează așadar Anei o întreagă culegere antipalamită care este descrisă și amplu citată în *Tomosul* de la 1347 (ed. P. USPENSKI, pp. 719–721). Palama respinge aici conținutul acelei culegeri pe care o numește „al treilea Tomos" împotriva ortodoxiei – după cele ale lui Calecas și Ignatie al Antiohiei, datând din 1344 – și o opune unicului Tomos ortodox, cel

de la 1341 (Τόμος κατ᾽εὐσέβειαν... εἷς, ἀντίτομοι δὲ καὶ νῦν πολλοὶ γεγόνασι... τρίτος οὖν ἐστιν οὗτος, *Coisl.* 99, fol. 153). Ca și în 1345, el contestă afirmația că sinodul din 1341 ar fi interzis să se discute despre dogme: dimpotrivă, sinodul i-a confirmat propria doctrină, fapt dovedit chiar de Calecas, din moment ce adoptă ideile lui Akindin. Din fericire, Ana apără cu tărie ortodoxia (τῇ θεοστεφῇ δεσποίνῃ πεῖραν προσάγει, ταύτην ὑποδείξας τὴν περίεργον δέλτον. Ἡ δὲ... συνορᾷ τοῦτον ἐντεῦθεν πολέμιον ὄντα τῇ κατ᾽εὐσέβειαν ἀληθείᾳ, παραινεῖ τὰ δέοντα, παρακαλεῖ πρὸς ἐπιστροφήν, ἐπιχειρεῖ μεταπείθειν, ἀναμιμνήσκει τῶν ἐπὶ τῆς μεγάλης ἐκείνης συνόδου καὶ πεπραγμένων καὶ γεγραμμένων, *fol.* 160). Îmbrățișând erezia, patriarhul s-a exclus singur din Biserică, deci cum ar putea fi valide cenzurile impuse de el (*fol.* 162[v])?

52) ΛΌΓΟΣ ΔΙΑΣΑΦΩΝ

TITLUL COMPLET: Λόγος διασαφῶν ἐν ἐπιτόμῳ τὴν τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου δόξαν καὶ τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας ἀντιλεγόντων αὐτοῖς. Ἔστι δὲ οὗτος ἀντιρρητικὸς πρὸς Ἀκινδύνου λόγον, ἐν ᾧ διασύρειν ἐπιχειρεῖ καὶ θεολογικὸν τροπάριον Ἰσιδώρου τοῦ παναγιωτάτου πατριάρχου. *Tratat care tâlcuiește pe scurt credința lui Varlaam și a lui Akindin, precum și a celor care-i contrazic și care apără adevărata evlavie. Acest antiretic este îndreptat împotriva tratatului lui Akindin în care acesta caută să facă bucăți troparul teologic al lui Isidor, preasfântul patriarh.*

INC.: Ἀπολογίαν ἑαυτοῦ...
DES.: τῷ λόγῳ δῶμεν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Dion. 194 (Athon. 3728), ff. 1–12, anno 1363.

Dion. 167 (Athon. 3701), ff. 98–106, s. XV (titres: Ἀντιρρητικὸς κατὰ τοῦ Ἀκινδύνου).

DATA: Începutul anului 1348.

Palama declară de la bun început că înțelege să respingă o scriere a lui Akindin pe care tocmai o primise și care se intitula Ἀπολογία; îi dă chiar și *incipit*-ul: Ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ φιλόθεοι... (*Dion.* 194, fol. 1). Akindin, ca și în scrierile sale anterioare, citează greșit scrisoarea lui Palama și îi atribuie formula despre cele două dumnezeiri, inferioară și superioară. Dascălul isihast se indignează din nou în fața acestei neînțelegeri intenționat cultivate de adversarii săi. Apoi ia apărarea troparului teologic al lui Isidor (fol. 5v) al cărui text îl redă (cf. *supra*, p. 140, nota 64). Data acestui nou antiretic este așadar lesne de stabilit: a fost redactat după mai 1347 (Isidor este deja patriarh), dar înainte de moartea lui Akindin (începutul anului 1348).

Acesta, după cum știm, continuase să scrie, deși era fugar, iar epistola sa testament, adresată ucenicilor rămași în capitală, începe cu aceste cuvinte: Ἄνδρες εὐσεβεῖς καὶ φιλόθεοι... (*Marc. gr.* 155; ff. 17–34, manuscrisul nu dă titlul lucrării). Am putea fi deci tentați să identificăm această epistolă cu scrierea respinsă de Palama, care ar fi comis o mică greșeală scriind ἀδελφοὶ în loc de εὐσεβεῖς când cita *incipit*-ul. Akindin respinge într-adevăr pasajul despre „dumnezeiri" ὑφειμένη și ὑπερκειμένη (fol. 19), alături de alte extrase palamite, și-l acuză pe Palama de diteism; în schimb, nu găsim nicio referire la Isidor și la troparul său. Ne rămâne așadar să presupunem că Palama are în vedere mai multe scrieri ale lui Akindin sau că *Apologia* pe care o respinge aici nu este epistola-testament.

53) RĂSPUNS DESPRE SFÂNTUL CHIRIL

TITLUL COMPLET: Ῥῆσις ἐκ τῶν «Θησαυρῶν» τοῦ ἁγίου Κυρίλλου· κεῖται δὲ παρακεχαραγμένη, καθάπερ αὐτὴν οἱ Ἀκινδυνιανοὶ προήνεγκαν, κατασκευάζοντες ἐκ ταύτης μηδὲν

διαφέρειν τῆς θείας οὐσίας τὴν θείαν ἐνέργειαν · «Εἰ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ ζωὴν λέγεται ὁ Πατὴρ... (PG LXXV, 244 B) ...καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί».

Τοῦ σοφωτάτου καὶ πανιερωτάτου καὶ ὑπερτίμου ἀρχιερέως Θεσσαλονίκης κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ πρὸς τὸν παρὰ τῶν Ἀκινδυνιανῶν λαβόντα τὴν ῥῆσιν ταύτην καὶ πρὸς αὐτὸν ἀποστείλαντα. Citat din „Tezaurul" Sfântului Chiril; aici este falsificat, așa cum au propus akindiniștii, căutând să dovedească astfel că dumnezeiasca energie nu diferă cu nimic de esența dumnezeiască: „Dacă spunem că Tatăl posedă viața în Sine, este oare prin aceasta diferit de viața pe care o posedă în Sine? Ca și cum s-ar putea închipui în El dualitate și compoziție! Cum atunci ar fi Dumnezeu simplu și străin de orice compoziție? Dar așa ceva este absurd. Viața pe care Tatăl o posedă în Sine nu este diferită de Fiul; tot astfel, viața care este în Fiul nu este diferită de Tatăl; Cel care spune «Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine» spune deci adevărul."

De la preaînțeleptul și preasfântul ierarh al Tesalonicului și *hypertime*, domnul Grigorie Palama, răspuns celui care a luat acest citat de la akindiniști și i l-a trimis.

INC.: Ἀντιλέγων ὁ θεῖος...
DES.: ...τῶν θεοσεβῶν ἐξαίρουσιν.

TEXT INÉDIT.

MANUSCRISE:
Dion. 194 (*Athon.* 3728), ff. 13v–16v, anno 1363.
Sinait. gr. 1671, ff. 129v–134, s. XV.

DATA: 1347–1351?

Acest scurt opuscul respinge interpretarea akindinistă a unui pasaj din Sfântul Chiril al Alexandriei: viața Tatălui este prin esență Fiul; dar, prin energie, Hristos este viața noastră, a creștinilor. Termenul „viață" se poate aplica deci atât esenței, cât și energiei lui Dumnezeu. Totuși,

Palama nu contestă autenticitatea citatului, așa cum ne-am putea aștepta citind titlul.

Niciun argument decisiv nu poate determina data acestei scrieri; perioada 1347–1351 pare totuși cea mai probabilă: *Răspunsul* este asociat într-adevăr cu Λόγος διασαφῶν în străvechiul manuscris *Dion.* 194; în plus, titlurile foarte precis redate în manuscris lui Palama – îndeosebi cel de „hypertime“, pe care îl purtau unii mitropoliți bizantini – par să sugereze că Palama le primise într-adevăr atunci când redacta *Răspunsul,* și că era așadar deja episcop.

54) EPISTOLĂ CĂTRE BISERICA SA

TITLUL COMPLET: *Epistolă pe care a trimis-o Bisericii sale, pe când era prizonier în Asia* (*PG*, CL, 808).

INC.: Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης...

DES.: ...αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

TEXT PUBLICAT: K.I. Δ(υοβουνιώέτης), în Νέος Ἑλληνομνήμων, XVI, 1922, pp. 7–21 (text din *Pantel.* 215, cu colaționare din *Athen. gr.* 1379).

MANUSCRISE:

Coisl. 97, ff. 230–233v, s. XIV (sfârșitul lipsește; text deteriorat și parțial completat de o mână din sec. al XVIII-lea).

Paris. gr. 1239, ff. 287–295, s. XV.

Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 690–708, s. XV.

Athen. 2715, ff. 226 sq. (sfârșitul lipsește).

Meoch. S. Crucis 46, ff. 203–210, s. XV.

Sinait. gr. 1851, ff. 330–337, s. XV.

Athen. 1379, ff. 408v–415v, s. XVII.

DATA: Sfârșitul anului 1354.

Această scrisoare este o mărturie a grijii pastorale a arhiepiscopului Grigorie, care resimte cu intensitate legătura ce continuă să-l unească

cu eparhia sa, și totodată o sursă istorică extrem de prețioasă și prea puțin folosită privind viața creștinilor în Asia sub ocupație turcească. Am examinat mai sus unele informații cuprinse în ea. Pe de altă parte, această scrisoare își are locul printre operele teologice ale arhiepiscopului, în măsura în care relatează pe larg convorbirile sale cu musulmanii.

55) EPISTOLĂ DIN CAPTIVITATE CĂTRE UN ANONIM

TITLUL COMPLET: Τοῦ Θεσσαλονίκης ὅτε ἑάλω. *De la episcopul Tesalonicului când a fost făcut prizonier.*

INC.: Οὐ τὴν πρὸς ἐμὲ...

DES.: ...λιπῶν λυπῶ.

TEXT PUBLICAT: Max. TREU, Ἐπιστολὴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ πρὸς Δαυὶδ μοναχὸν τὸν Δισύπατον, în *Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνικῆς ἑταιρείας*, III, 1890, pp. 229–234, după unicul manuscris *Upsal. gr.* 28, ff. 99–100, s. XIV.

DATA: Sfârșitul anului 1354.

Această scrisoare se află în manuscris în mijlocul corespondenței lui Synesius și a fost omisă din descrierea lui Ch. Graux și A. Martin (*Notices sommaires des manuscrits grecs de Suède*, Paris, 1889, p. 54). Editorul îl identifică pe corespondentul lui Palama după o notă marginală – τῷ Δισσυπάτῳ – la începutul scrisorii. În realitate, Palama vorbește de David corespondentului său în primele rânduri ale documentului (τῷ μακαρίῳ ἐκείνῳ Δαυὶδ εἶδόν σε συνόντα καὶ ἠρτημένον τῆς ἐκείνου ψυχῆς ἀγάπης ἀλύτοις ἅμμασιν, p. 229); ni se pare probabil – deși nu am văzut manuscrisul – ca nota marginală să se raporteze la acest pasaj și nu la titlu: ea explică despre care David este vorba. Nu cunoaștem așadar numele corespondentului lui Palama; știm doar că se află împreună cu David și că a cerut vești despre arhiepiscop.

Scrisoarea se mărginește să reproducă pasaje întregi din *Epistolă către Biserica sa*, dar este mai scurtă decât aceasta.

56) RĂSPUNS DESPRE SFÂNTUL VASILE

TITLUL COMPLET: *Scrisoare către cel care l-a întrebat despre citatul din marele Vasile care se află în Tomosul sinodal și despre care Gregoras afirmă în mod calomnios că nu este autentic* (*PG*, CL, 837).

INC.: Δεῖ καὶ ἀναγκαῖόν ἐστιν...
DES.: ...αὐτὸς μένων ἄτμητος.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 100, ff. 287v–289v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 200–201v, s. XV.
Dion. 192 (*Athon.* 3726), ff. 159v–164v, s. XV.
Mosq. syn. 249, ff. 185–185v, s. XVI.
Athen. 2092, ff. 276–277, s. XVII.
Lavra. 1945 (Ω 133), ff. 198–200, anno 1708.

DATA: 1356–1357.

Tomosul sinodal de la 1351, printre alte citate patristice, aduce mărturia unui text al Sfântului Vasile pentru a dovedi că Dumnezeu poate fi ὑποστάτης al harului, fără ca harul să fie însă creat; Sfântul Vasile scrisese într-adevăr că Tatăl era ὑποστάτης al Fiului (*Contra lui Eunomie*, II, PG, XXIX, 624A; *Tomosul sinodal*, PG, CLI, 744B; cf. *supra*, pp. 166-167). Or, noul adversar al palamismului, Nichifor Gregoras, tocmai scrisese că textul Sfântului Vasile poartă nu ὑπεστήσατο, ci ἐτεκνώσατο (*Seconds Antirrhétiques*, VII, *Laur. plut.*, LVI, 4, fol. 129). Grigorie, întors la Tesalonic, nu avusese încă în mână cartea lui Gregoras (fol. 282), ci un prieten îi scrisese despre ea. El relatează aici cercetarea de critică textuală pe care a întreprins-o examinând manuscrisele avute la dispoziție: două lecturi i se par întemeiate, în ambele cazuri, de altfel, textul Sfântului Vasile are un sens identic.

Această chestiune de exegeză patristică preocupa desigur cercurile teologice, din moment ce patriarhul Filotei, depus în 1354, scrie pe același subiect și în același spirit cu Palama (*Tratatul I către Marele Domestic Paleolog*, *PG*, CLI, 1139–1156).

CELE PATRU TRATATE CONTRA LUI GREGORAS

57) CONTRA LUI GREGORAS I

TITLUL COMPLET: *Primul tratat despre povestirea mincinoasă și nelegiuirea lui Gregoras* (*PG*, CL, 836).

INC.: Μεταλαχεῖν ἀθλίως...
DES.: ...ὑπ᾽ ὄψιν ἄγοντες.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Lavra 1137 (I 53), ff. 152ᵛ–169, s. XIV.
Coisl. 100, ff. 232–244, s. XV.
Lavra 1483 (K 196), ff. 294–303, s. XV.
Metoch. S. Crucis 35, ff. 111–134, s. XV.
Vat. gr. 1756, ff. 269ᵛ–278ᵛ, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, ff. 161 sq, s. XV.
Dion. 192 (*Athon.* 3726), ff. 48 sq, s. XV.
Monac. gr. 554, ff. 140–174, s. XVI.
Mosq. syn. 249, ff. 150 sq, s. XVI.
Mosq. syn. 252, ff. 297 sq, s. XVI.
Mosq. syn. 238, ff. 108ᵛ sq, s. XVII.
Athen. 2092, ff. 219–231, s. XVII.
Lavra 1945 (Ω 133), ff. 151 sq, anno 1708.

DATA: 1356–1358.

Acest tratat, redactat în același timp cu următorul, avea scopul de a respinge relatarea făcută de Gregoras faimoasei discuții în care se confruntase cu dascălul isihast, în 1355, în fața împăratului Ioan al V-lea (*Ist.*, XXX–XXXII). Manuscrisele ne informează că Palama folosise aici un pseudonim, „ieromonahul aghiorit Constanțiu" (Κωνσταντίου ἱερομονάχου ἁγιωρείτου, *Vat. gr.* 1756, fol. 269ᵛ; cf. și *Metoch.* 35, *Monac. gr.* 554, *Mosq. syn.* 252 și 238). Manuscrisele care nu dau pseudonimul menționează totuși: „de la preafericitul arhiepiscop al Tesalonicului Grigorie, tratat scris sub numele altcuiva" (ὡς ἀπὸ τινὸς ἑτέρου συγγραφείς, *Coisl.* 100, *Lavra* 1483 etc.); unele precizează „al unui ieromonah" (ἀπὸ τινὸς ἱερομονάχου, Lavra 1137, fol. 152ᵛ). Constanțiu va fi existat aievea sau nu este decât un nume de împrumut, imaginar? Nu știm. Să menționăm totuși că un anume Constas Kalamaris se afla în anturajul arhiepiscopului și împărțise cu el captivitatea (ὁ Ἰωσὴφ τε καὶ ὁ ἐμὸς Γεράσιμος ἐν Κωνσταντινουπόλει τότ᾿ ἦσαν ἤδη, Κώντας δὲ ὁ Καλαμάρης ἐπὶ τῆς Προύσης μόνος ἔτι τότ᾿ ἦν, *Epistolă către Biserica sa*, ed. DYOVOUNIITÈS, p. 14; text corectat după *Coisl.* 97). Se pare că Palama nu dorea să vorbească în numele său despre o discuție în care era, împreună cu Gregoras, principalul interlocutor.

Acest prim tratat este consacrat mai ales inexactităților formale conținute în relatarea lui Gregoras, îndeosebi privind atitudinea lui Ioan al V-lea, privind împrejurările și durata dialogului, privind educația lui Palama (ff. 232–237). La sfârșit, dascălul isihast abordează de asemenea problemele teologice (ff. 237–244). Câteva extrase au fost publicate de P. USPENSKI, *op. cit.*, nr. 41, pp. 737–739.

58) CONTRA LUI GREGORAS II

TITLUL COMPLET: *Al doilea tratat despre povestirea mincinoasă și nelegiuirea lui Gregoras* (*PG*, CL, 836).

INC.: Ἐξ ὀνύχων φασὶ τὸν λέοντα...
DES.: ...τὸ κρεῖττον ἐπάνοδον.

TEXT INÉDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 100, ff. 244–266, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.
Dion. 192 (*Athon.* 3726), s. XV.
Taurin gr. 316, c. II, 18, ff. 95–134, s. XVI.
Ambros. gr. 556, ff. 1–62, s. XVI.
Mosq. syn. 249, s. XVI.
Mosq. syn. 252, s. XVI.
Mosq. syn. 238, s. XVII.
Athen. 2092, ff. 231–253, s. XVII.
Lavra 1945 (Ω 133), anno 1708.

DATA: 1356–1358.

Acest lung tratat este o urmare a celui dintâi (*Coisl.* 100, fol. 244) și constituie în esență refutația teologică a afirmațiilor lui Gregoras din relatarea pe care o făcuse acesta discuțiilor din 1355.

59) CONTRA LUI GREGORAS III

TITLUL COMPLET: *Al treilea tratat împotriva scrierilor lui Gregoras* (τῶν πρὸς τὰ τοῦ Γρηγορᾶ συγγράμματα λόγος τρίτος, *Coisl.* 100, fol. 266 *în margine*). *Refutația diferitelor blasfemii ale lui Gregoras împotriva dumnezeieștii lumini a Schimbării la Față a Domnului și demonstrația prin antiteză că această lumină este cu adevărat necreată și veșnică; acest tratat, odată scris, a fost trimis preasfântului patriarh ecumenic* (*PG*, CL, 836).

INC.: Οὐδὲν οἷον, ὦ φίλε δέσποτα...
DES.: ...ἡμῶν ἁγιάζοντες.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Dion. 200 (*Athon.* 3734), ff. 142–153, s. XIV.
Coisl. 100, ff. 266–273[v], s. XV.
Lavra 1483 (K 196), ff. 303–308[v], s. XV.
Lavra 1626 (Λ 135), s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.
Dion. 192 (*Athon.* 3726), s. XV.
Mosq. syn. 249, s. XVI.
Mosq. syn. 252, s. XVI.
Mosq. syn. 238, s. XVII.
Athen. 2092, s. XVII.
Lavra 1945 (Ω 133), anno 1708.

DATA: 1358.

Filotei ne informează cu exactitate asupra datei acestei scrieri: aceasta i-a fost adresată chiar lui în timpul celui de-al treilea an care a urmat întoarcerii lui Palama la Tesalonic (*Encomion*, 634D) și un an înaintea morții arhiepiscopului. Filotei fusese depus din scaunul patriarhal în 1354, în urma abdicării lui Cantacuzino, și înlocuit cu Calist: el precizează că nu acestuia, ci lui însuși i-a trimis Palama tratatele (ὑπὸ τοῦ τῆς καθόλου νῦν ἐκκλησίας κρατοῦντος ἐπ᾿ἐκεῖνα παρακληθέντι: νῦν arată evident epoca în care a fost scris *Encomionul*, pare-se în 1368; Filotei revenise în scaunul patriarhal în 1363); totuși, el ne dă o informație inexactă atunci când spune că cele patru tratate *Contra lui Gregoras* au fost redactate în acea perioadă, or, am văzut că primele două alcătuiesc o grupă aparte. Este însă posibil să fi fost și ele trimise patriarhului depus, constituind din acel moment, împreună cu primele, ansamblul celor patru λόγοι pe care îl regăsim în manuscrise.

Palama își îndreaptă aici atacul împotriva unei cărți a lui Gregoras pe care o primise și care se intitula Γρηγορᾶ λόγος δογματικὸς κατὰ τοῦ Παλαμᾶ τόμου διαλαβεῖν βουλόμενος κατὰ τοῦ ἐν Θαβωρίῳ φωτός (*Coisl.* 100, fol. 266[v]). În cuprinsul textului se referă la *Tratatele dogmatice* III și V care alcătuiesc astăzi cărțile XXXII și XXXIV din *Istoria* lui Gregoras și se intitulează uneori în manuscrise λόγοι περὶ

τοῦ φωτὸς καὶ κατὰ τῶν τοῦ Παλαμᾶ δογμάτων (*Laur. plut.*, LVI, 4, ff. 95v, 106); în tratatul următor (fol. 281v), citează un text care se află în Tratatul VII din *Antireticele secunde* ale adversarului său. Arhiepiscopul avusese deci în mână majoritatea cărților lui Gregoras.

Un extras din acest tratat se află la P. USPENSKI, *ibid.*, nr 42, p. 740.

60) CONTRA LUI GREGORAS IV

TITLUL COMPLET: *Al patrulea tratat împotriva scrierilor lui Gregoras* (*Coisl.* 100, fol. 273v *în margine*). *Continuare a refutației diferitelor blasfemii ale lui Gregoras împotriva dumnezeieștii lumini a Schimbării la Față a Domnului și demonstrarea prin noi argumente că această lumină este cu adevărat necreată și veșnică, că nu este firea dumnezeiască – ce nu se poate nicidecum revela nimănui –, ci că, potrivit Părinților luminați de Dumnezeu, ea este adevărata și preadorita frumusețe care înconjoară firea, că aparține doar sfinților, care se pot împărtăși din ea și o pot vedea, astăzi ca pârgă, iar în veacul ce va să fie, necontenit* (*PG*, CL, 837).

INC.: Ὅτι μὲν οὖν καὶ ἦν...
DES.: ...ἀτελευτήτους αἰῶνας, ἀμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Coisl. 100, ff. 273v–287, s. XV.
Laura 1483 (K 196), ff. 308v–319, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.
Dion. 192 (*Athon.* 3726), s. XV.
Mosq. syn. 249, s. XVI.
Mosq. syn. 252, s. XVI.
Mosq. syn. 238, s. XVII.
Athen. 2092, ff. 262–276, s. XVII.
Lavra 1945 (Ω 133), anno 1708.

DATA: 1358.

Acest tratat este urmarea celui dinainte şi conţinutul său este strict teologic. P. USPENSKI (*ibid.*, nr 43, pp. 740–741) publică câteva rânduri. Arhiepiscopul Tesalonicului, pe care boala avea să-l răpească în curând, în plină activitate, continuă să combată în teologia lui Gregoras ezitarea între pretenţia de a cunoaşte esenţa dumnezeiască – ceea ce înseamnă messalianism şi în acelaşi timp o recrudescenţă a ereziei lui Eunomie, împotriva căreia luptaseră odinioară Părinţii cappadocieni – şi afirmaţia potrivit căreia Dumnezeu nu Se arată oamenilor decât prin mijlocirea unor „simboluri create“. Aceasta a fost, după expresia lui Filotei, „ultima luptă“ a lui Grigorie Palama (*Encomion*, col. 634D).

III.

Operele duhovnicești

Operele duhovnicești ale lui Grigorie sunt mult mai puțin numeroase decât cele consacrate polemicii cu Varlaam, Akindin și Nichifor Gregoras. Ele sunt și mai puțin originale. Cu toate acestea, studierea lor este importantă în măsura în care ne îngăduie să reașezăm teologia lui Palama în cadrul său duhovnicesc și ne dezvăluie personalitatea autorului lor, profunda sa evlavie personală, erudiția patristică incontestabilă și mai ales felul său de a aborda probleme duhovnicești, fără a uita vreodată doctrina. Anume în acest din urmă punct se plasează originalitatea sa față de contemporani, ca de pildă Grigorie Sinaitul: împărtășindu-le întru totul spiritualitatea, Palama îi conferă acesteia un temei dogmatic. Scrierile sale morale și didactice se integrează astfel într-o concepție totală a omului și a revelației dumnezeiești pe care a primit-o.

Pentru a simplifica referințele, vom continua numerotarea începută în lista noastră de opere propriu-zis teologice. Ordinea titlurilor va fi acum mai arbitrară, în măsura în care posedăm mult mai puține date cronologice.

61) VIAȚA SFÂNTULUI PETRU ATHONITUL

TITLUL COMPLET: *Cuvânt despre viața minunată și îngerească a celui întru sfinți părintele nostru Petru purtătorul de Dumnezeu, care s-a nevoit în Sfântul Munte Athos.*

INC.: Οὐ δίκαιόν ἐστιν...
DES.: ...αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

TEXT PUBLICAT: C. JANNING, *Acta Sanctorum*, 12 junii, II, pp. 538–556 (= *PG*, CL, 996–1040).

MANUSCRISE:
Coisl. 97, ff. 193–202ᵛ, s. XIV (lipsă).
Mosq. syn. 212, ff. 251–263ᵛ, s. XIV.
Paris. gr. 1239, ff. 249–263ᵛ (temeiul ediției Janning).
Athen. 2715, ff. 187ᵛ–200ᵛ, s. XV.
Pantel. 215 (*Athon* 5722), ff. 609–640, s. XV.
Vatop. 134, ff. 318–334, s. XV.
Sinait. gr. 1604, ff. 539–564, s. XV.
Sinait. gr. 1851, ff. 290–304, s. XV.
Lavra 1907 (Ω 95), ff. 1176–1263, s. XVIII.

DATA: 1334–1335.

În al treilea an al șederii sale la sihăstria Sf. Sava, lângă Lavra (1334), Grigorie a început să propovăduiască (*Encomion*, col. 580A) și tot acolo a început să scrie: *Viața Sf. Petru* a fost prima sa operă (*ibid.*, col. 581B). În Bizanț, unui retor debutant, la încheierea studiilor, i se propunea adesea să scrie elogiul public al unui sfânt. Tinerii umaniști, ca Nicolae Cabasilas, au trecut și ei printr-o astfel de probă. La Athos, stilul exercițiului era diferit, dar metoda rămânea aceeași: pentru a căpăta dreptul de a învăța, se rostea o cuvântare de probă în fața obștii monahale. Am văzut că Akindin nu reușise la această probă (*supra*, p. 61). Grigorie Palama a așteptat până la 38 de ani ca să pășească pe calea învățăturii

orale sau scrise, îndeletnicindu-se mai întâi cu rugăciunea și asceza. Astfel că atunci când a publicat *Viața Sf. Petru* era în floarea vârstei.

Viața este elogiată de contemporani (FILOTEI, *Encomion*, ibid.) și de Janning (*nihil insolitum et inauditum, nihil ex variis consarcinatum, nihil alteri contrarium, nisi forte in numero per errorem tale quid reperiatur*, *PG*, CL, 990). Este cert că alegerea Sf. Petru nu a fost întâmplătoare: el a fost și mai este și astăzi patronul și modelul isihaștilor athoniți, în măsura în care aceștia refuză să se conformeze *Rânduielii cenobitice* introduse în sec. al X-lea de către Sfântul Atanasie. Deși a trăit el însuși multă vreme în obște – la Lavra, la Esfigmenu –, Palama preferă viața în sihăstrii, asemenea celei de la Sf. Sava, și scrie *Viața Sfântului Petru* pentru a reînvia la Athos idealul isihast (cf. K. Th. RADČENKO, *Religioznoe i literaturnoe dviienie v Bolgarii*, p. 57). Acesta era și scopul monahului Nicolae, autorul unei prime *Vieți a Sfântului Petru* (Porfirie USPENSKI, *Istorija Athona*, III, 1, p. 117), care i-a slujit drept sursă lui Palama: dascălul isihast se referă într-adevăr la niște documente anterioare (*PG*, CL, 997 D). Această *Viață a lui Petru* scrisă de Nicolae a fost publicată de Kirsopp LAKE, *The early days of monasticism on Mount Athos*, Oxford, 1909, pp. 18–39. Spiritualitatea pe care dascălul isihast o descrie la Sfântul Petru este așadar cea pe care dorește s-o vadă și la Athos, iar *Viața* merită un loc de frunte printre operele sale didactice.

62) CAPETE DESPRE RUGĂCIUNE ȘI CURĂȚIA INIMII

INC.: Ἐπειδὴ τὸ θεῖον...
DES.: ...θεωρίᾳ προσευχῆς.

TEXTE PUBLICATE: *Filocalia*, Veneția, 1782, pp. 962–963 (= *PG*, CL, 1117–1121 = *Filocalia*, Atena, 1893, pp. 305–307).

MANUSCRISE:
Paris. gr. 1239, ff. 305v–306v, s. XV.
Paris. gr. 2381, ff. 35v–41, s. XV.
Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 732–735, s. XV.

Vatop. 134, ff. 379v–380, s. XV.
Athen. 2715. ff. 238–238v, s. XV.
Sinait. gr. 1851, ff. 347–348, s. XV.
Mosq. syn. 423, ff. 203–205, s. XVI.
Bodl. Cromw. gr. 2, ff. 629–637, s. XVI.
Lavra 1907 (Q 95), ff. 1171–1176, s. XVIII.

DATA: Incertă.

Aceste trei scurte *Capete* reiau ideile clasice ale spiritualității evagriene cu privire la curăția minții și iluminarea sa prin rugăciune. Ele nu cuprind nicio referire directă la metoda fizică de rugăciune și în general la ideile preluate de la Macarie despre rolul trupului în rugăciune.

63) ALTE CAPETE (ἝΤΕΡΑ ΚΕΦΑΛΑΙΑ).

INC.: Ὁ Θεῷ συγχραθείς...
DES.: ...ῥάθυμον ἀπελέγχηται.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Paris. gr. 1239, ff. 306v–308v.
Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 735–740.
Metoch. S. Crucis 303, n. 42, ss. XIV–XVI.
Vat. Reg. Svec. 43, ff. 168v–173, s. XVI.
Bodl. Cromw. 2, ff. 629–637, s. XVI.

DATA: Incertă.

Această colecție de *Κεφάλαια* numără patru, într-un stil mult mai puțin convențional decât cele precedente. Chiar dacă sunt mai rare în manuscrise și nu au fost incluse în *Filocalia* lui Nicodim Aghioritul, nu

este niciun motiv să se pună la îndoială autenticitatea lor. Anumite pasaje amintesc într-adevăr de textul *Triadelor*. Se pare că este vorba de o scriere adresată ucenicilor apropiați: este singura dată în opera sa când Palama vorbește despre experiența sa personală a harului (προσλαμβάνομεν ἃ οὐκ ἐσμὲν ἄξιοι, ἐξ ὧν ἔλαβον κἀγὼ ὁ πάντων ἀτελέστερος καὶ ἀχρεῖος. ἔλαβον δὲ τῇ χάριτι χάριν... Ταῦτα τοιγαροῦν, ἀδελφοί μοῦ, γράψαι ἠθέλησα, οὐχ ὡς δόξαν θηρᾶσαι βουλόμενος, ἀλλ᾽ὅπως εἰδότες ἔσεσθε τὴν ἄμετρον φιλανθρωπίαν τοῦ Θεοῦ, *Reg. Svec.* 43, ff. 170v–171). Și este caracteristic faptul că se referă tocmai la scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, ceea ce nu mai face decât o singură dată, în prima *Triadă*.

64) EPISTOLA CĂTRE PAVEL ASAN DESPRE MAREA SCHIMĂ

TITLUL COMPLET: Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ὁσιώτατον ἱερομόναχον χυρὸν Παῦλον τὸν Ἀσάνην, ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ἀλήψεως τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος (*Sinait. gr.* 1604, fol. 567). *Epistolă către preacuviosul ieromonah Pavel Asan, care a întrebat despre Schima cea Mare și îngerească.*

INC.: Ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε...
DES.: ...τῷ Θεῷ ἡμῶν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Paris. gr. 1239, ff. 285v–287, s. XV.
Athen. 2715, ff. 225–226, s. XV.
Vatop. 134, ff. 367–377, s. XV.
Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 687–690, s. XV.
Sinait. gr. 1604, ff. 567–569v, s. XV.
Sinait. gr. 1851, ff. 329–330, s. XV.
Iber. 286 (*Athon.* 4406), fol. 54v, s. XVI (extrase).

DATA: Incertă.

Am văzut că Pavel Asan purtase corespondență cu Palama în timpul războiului civil (cf. *supra*, nota 26, p. 359). Să amintim totuși că în anumite manuscrise, de pildă în *Paris. gr.* 1239, Pavel nu este menționat în titlul prezentei scrisori. Dascălul isihast caută să demonstreze aici că nu poate exista decât o singură „schimă“ monahală. Se știe că monahismul de tradiție bizantină divizase, încă din sec. al VII-lea sau al VIII-lea, cinul monahal: o a doua tundere („Marea Schimă“) putea avea loc în anumite cazuri, conferind celui care o primea, și care-și schimba din nou numele, o autoritate duhovnicească mai mare, impunându-i totodată o asceză mai severă.[12] Palama respinge categoric această practică, invocând autoritatea Sfântului Teodor Studitul, care era împotrivă, afirmând că toți monahii fac parte din același cin. Pavel Asan putea purta, dacă dorea acest lucru, însemnele Marii Schime, dar fără niciun ritual de punere a mâinilor și fără să primească nicio autoritate specială.

Editorii *Filocaliei* nu au publicat acest text, poate pentru a evita orice discuție în legătură cu „Marea Schimă“, a cărei practică era perpetuată în mănăstirile răsăritene.

65) DISCURSUL CĂTRE XENI (DE MENTALI QUIETUDINE)

TITLUL COMPLET: *Către preacuvioasa monahie Xeni, despre patimi și virtuți și despre roadele nevoințelor duhovnicești.*

INC.: Τοῖς μοναδικῶς ζῆν...
DES.: ...*αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

TEXT PUBLICAT: *Filocalia*, Veneția, 1782, pp. 929–954 (= *PG*, CL, 1044–1088 = *Filocalia*, Atena, 1893, pp. 280–295).

---

[12] Pentru istoricul acestei controverse, a se consulta îndeosebi N. PALMOV, *Postriženie v monašestvo* (*Tunderea în monahism*), Kiev, 1914, pp. 68–77.

MANUSCRISE:

Dion. 163 (*Athon.* 3697), ff. 352–376^{v}, s. XIV (și nu XVII cum scrie Lambros).

Coisl. 97, ff. 203–214^{v}, s. XIV (*initia mutilus*).

Mosq. syn. 212, ff. 263^{v}–277, s. XIV.

Paris. gr. 1239, ff. 263^{v}–280^{v}, s. XV.

Paris. gr. 1054, ff. 231–256, s. XV.

Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 640–687, s. XV.

Athen. 2715, ff. 207–221, s. XV.

Lavra 1745 (M 54), ff. 587–613, s. XV.

Lavra 1779 (M 88), ff. 201–216, s. XV.

Lavra 1483 (K 196), ff. 238^{v}–264, s. XV.

Vatop. 134, ff. 334–352, s. XV.

Sinait. gr. 1604, ff. 564–567, s. XV (incomplet).

Sinait. gr. 1851, ff. 310^{v}–325, s. XV.

DATA: 1345–1346.

Acest lung tratat duhovnicesc a fost scris în toiul polemicii teologice și războiului civil la care Palama face aluzie. Această aluzie permite datarea lucrării: Palama tocmai fusese condamnat de sinod sub o falsă acuzare, asemenea Sfântului Ioan Gură de Aur, care fusese acuzat de origenism. Avea de gând să nu mai scrie, dar Xeni îl scoate din tăcerea sa, cerându-i un sfat duhovnicesc (col. 1045D). Xeni era deja în vârstă (col. 1945C) și se bucura de multă influență: ei îi fusese încredințată educația fiicelor „marelui împărat“ (τὰς ὑπὸ σοὶ παιδαγωγῷ ζώσας θυγατέρας τοῦ μεγάλου βασιλέως, col. 1045D–1048A); este vorba după cât se pare de fiicele lui Andronic al III-lea.

Acest tratat este scrierea duhovnicească cea mai completă a lui Grigorie, în care dezvoltă îndeosebi temele antropologice care-l preocupă și arată limpede legătura necesară care există între spiritualitatea sa întemeiată pe doctrina îndumnezeirii și teologia sa propriu-zisă.

Lectura acestei opere în textul publicat ar fi fost înlesnită dacă editorii n-ar fi omis împărțirea în 22 de capitole sau paragrafe, precedate de subtitluri scrise cu cerneală roșie, pe care le întâlnim în aproape toate

manuscrisele. Montfaucon a reprodus titlurile pe care le-a găsit în *Coisl.* 97, din păcate incomplet (*PG*, CL, 807–808). Un lung pasaj din *Discursul către Xeni* a fost reprodus de Filotei în *Encomionul lui Palama* (*Către Xeni*, col. 1077 D–1084B = *Encomion*, col. 576A–578C).

66) DISCURS CĂTRE IOAN ŞI TEODOR

TITLUL COMPLET: *Discurs epistolar către Ioan şi Teodor, filosofi, arătând cine se mântuie şi cine nu; despre roadele nevoinţelor duhovniceşti, împotriva patimilor cele mai răspândite şi împotriva celor care se prevalează de filosofia literară fără a fi dobândit virtutea.*

INC.: Τὸν ἐκ παλαιοῦ μοι πάνυ...
DES.: ...αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

TEXT PUBLICAT:

1) S. OIKONOMOS, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι*, Atena, 1861, pp. 290–308.

2) ARSENIE, Novgorod, 1895 (ediţie semnalată de M. JUGIE, *Theol. Dogm.*, I, 440).

MANUSCRISE:

Mosq. syn. 212, ff. 244ᵛ–251, s. XIV.
Paris. gr. 1239, ff. 241ᵛ–248ᵛ, s. XV.
Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 593–609, s. XV (baza ediţiei lui S. Oikonomos).
Vatop. 134, ff. 310–318, s. XV.
Athen. 2715, ff. 201–207, s. XV.
Sinait. gr. 1604, ff. 526ᵛ–539, s. XV.
Sinait. gr. 1851, ff. 304–310ᵛ, s. XV.

DATA: 1344–1346.

Acest *Discurs epistolar* pare a fi fost scris în aceeași perioadă cu *Discursul către Xeni*: textul celor două scrieri coincide uneori întocmai (*Discurs epistolar*, pp. 296–297 = *Către Xeni*, col. 1077D–1080A; pp. 298–299 = col. 1080C–1081B; pasaje reproduse și în *Encomionul* lui Filotei); or, la Palama, aceasta este dovada unei redactări contemporane, așa cum am văzut pentru *Tratatele apodictice* și *Prima scrisoare către Akindin*. Mai mult, un pasaj din *Discursul epistolar* se referă la persecuțiile la care era supus Palama (p. 291).

Scriind unor „filosofi", dascălul isihast a folosit aici un stil mult mai elaborat decât de obicei. Evită să-și aprofundeze învățătura duhovnicească, iar pasajele în care *Discursul* coincide cu tratatul *Către Xeni* se întrerup atunci când este vorba despre inimă, despre lacrimi sau când intervin citate din Nil (Evagrie) și din Diadoh. Dascălul isihast își înfățișează concepțiile duhovnicești dându-le un aspect academic și filosofic, accesibil „filosofilor", și-și încheie scrisoarea printr-o referire la viața lui Alexandru cel Mare.

Din păcate, nu știm nimic despre destinatari.

67) RUGĂCIUNE ÎN FAȚA ÎMPĂRAȚILOR

TITLUL COMPLET: *Rugăciune rostită după obicei la audiența imperială de după hirotonia întru episcop.*

INC.: Ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων...

Text publicat: S. OIKONOMOS, *ibid.*, pp. 313–316.

MANUSCRISE:

Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 729–732, s. XV (baza ediției).
Paris. gr. 1239, ff. 304–305ᵛ, s. XV.
Athen. 2715, ff. 237–238, s. XV.
Sinait. gr. 1851, ff. 346–347, s. XV.

DATA: Mai 1347.

În sec. al XIV-lea, ceremonialul bizantin de învestitură episcopală includea negreşit această rugăciune, rostită pentru împăraţi şi în prezenţa lor. Mai mulţi episcopi ne-au păstrat-o pe cea pe care au rostit-o ei înşişi; rugăciunea lui Filotei, întronizat odată cu Palama pe scaunul mitropolitan al Heracleei, este publicată, cu traducerea slavonă a patriarhului Eftimie de Târnovo (P. SYRKU, *K istorii ispravlenija knig v Bolgarii*, I, partea a 2-a, Sankt-Petersburg, 1890, p. LXXXVI).

În această rugăciune, dascălul isihast nu se limitează la formulele stereotipe şi textul ne dezvăluie concepţiile lui Palama despre sacerdoţiu şi imperiu. Pe de o parte, împărtăşeşte părerea curentă din Bizanţ – amândoi îndeplinesc pe pământ slujirea lui Hristos, singurul arhiereu şi singurul împărat adevărat –, dar pe de altă parte, potrivit lui Palama, slujirea împăraţilor nu este doar temeiul autorităţii lor, ci îi învesteşte cu o grea răspundere: aceea de a susţine Biserica, de a păzi dreapta credinţă şi de a împlini în toate voia lui Dumnezeu. Împăraţii pot greşi, dar Grigorie se roagă pentru ca aceştia să rămână credincioşi. Pomeneşte cu bucurie împăcarea lui Cantacuzino cu Paleologii: τῇ γὰρ τούτων (Cantacuzino şi Ioan al V-lea) συνόδῳ οὐκ ἔκλειψις, οὐκ ἐπισκίασις, οὐ σύγχυσίς τις, ἀλλὰ φῶς γαλήνης ἐπέλαμψεν ἡμῖν... Δὸς οὖν αὐτοῖς ἐν μιᾷ καρδίᾳ παρ᾽ἀλλήλοις κεῖσθαι (p. 315).

68) RUGĂCIUNE LA INTRAREA ÎN TESALONIC

TITLUL COMPLET: Rugăciune pe care a înălţat-o către Dumnezeu, după obicei, în faţa porţilor oraşului, când se pregătea să intre pentru prima oară.

Inc.: Θεὲ θεῶν...

TEXT PUBLICAT: S. OIKONOMOS, *ibid.*, pp. 308–311.

MANUSCRISE:

Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 724–726, s. XV.

Paris. gr. 1239, ff. 301^{v}–303, s. XV.

Athen. 2715, ff. 236^{v}, s. XV (sine fine).

Sinait. gr. 1851, ff. 343ᵛ–345.

DATA: Începutul lui 1350.

Această rugăciune are un caracter îndeosebi penitențial, care se potrivea cu circumstanțele dramatice în care Grigorie își lua scaunul în stăpânire cu o întârziere de trei ani... Rostind-o, arhiepiscopul urma de asemenea obiceiul existent: cunoaștem într-adevăr rugăciunile rostite de Filotei la porțile Heracleei (ed. P. SYRKU, *ibid.*, p. LXXXIII) și de Matei la porțile Efesului (ed. M. TREU, *Mattheos*, pp. 51–52).

69) RUGĂCIUNE CU PRILEJUL ATACULUI VRĂJMAȘ

INC.: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν...

TEXT PUBLICAT: S. OIKONOMOS, *ibid.*, pp. 311–312, s. XV.

MANUSCRISE:
Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 727–728, s. XV.
Paris. gr. 1239, ff. 303–303ᵛ, s. XV.
Sinait. gr. 1851, s. XV.

DATA: 1350?

Este vorba probabil de amenințările unor atacuri sârbești împotriva Tesalonicului în 1350, amintite și în *Hom.* 36 (*PG*, CLI, 460 B). Există o rugăciune paralelă a lui Filotei (ed. P. SYRKU, *ibid.*, p. LXXXV).

70) RUGĂCIUNE LA VREME DE SECETĂ

INC.: Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ...

TEXT PUBLICAT: S. OIKONOMOS, *ibid.*, pp. 312–313.

MANUSCRISE:
Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 728–729, s. XV.
Paris. gr. 1239, ff. 303ᵛ–304, s. XV.
Sinait. gr. 1851, s. XV.

DATA: Vara anului 1355.

Această ultimă rugăciune este pomenită de Filotei (*Encomion*, 627D) cum că a oprit seceta care bântuia în regiunea Tesalonicului la întoarcerea lui Palama de la Constantinopol, din captivitate. Şi aici există o rugăciune paralelă, şi chiar o întreagă slujbă specială, redactate de Filotei (*Mosq. syn.* 349, s. XV; cf. P. SYRKU, *ibid.*, pp. LXXX–LXXXVII).

71) DECALOGUL - ΔΕΚΑΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΟΝ ΝΟΜΟΘΕΣΙΑΣ ΗΤΟΙ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

TITLUL COMPLET: *Decalogul legislaţiei după Hristos, sau al Noului Legământ* (*Paris. gr.* 1239, fol. 298).

INC.: Κύριος ὁ θεὸς μου...

DES.: ...αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

TEXT PUBLICAT: *Filocalia*, Veneţia, 1782, pp. 949–954 (= Ἀθανάσιος Πάριος, Ἐπιτομὴ ἢ σύλλογος τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, Leipzig, 1806, p. 386 sq. = *PG*, CL, 1089–1101 = *Filocalia*, Atena, 1893, pp. 296–300).

MANUSCRISE:
Mosq. syn. 212, ff. 277ᵛ–281, s. XIV.
Coisl. 97, ff. 215–216ᵛ, s. XIV (*initio mutilus*).
Paris. gr. 1239, ff. 298–301ᵛ, s. XV.
Vatop. 134, ff. 352–361, s. XV.
Lavra 1483 (K 196), ff. 246–249, s. XV.

Lavra 1745 (M 54), ff. 581–587, s. XV.
Athen. 2715, ff. 234-236v, s. XV.
Pantel. 215 (*Athon.* 5722), ff. 715–723, s. XV.
Sinait. gr. 1851, ff. 340–343v, s. XV.
Dion. 163 (*Athon.* 3697), s. XVII.
Lavra 1907 (Ω 95), ff. 1134–1171, s. XVIII.

DATA: 1347–1359.

Este vorba aici de un mic rezumat de morală creștină întemeiat pe cele zece porunci ale lui Moise. Scopul autorului este să arate în ce fel aceste porunci, transformate prin realitatea Întrupării, se adaptează Noului Testament. Această transformare este prezentată cu o claritate remarcabilă în paragraful despre cinstirea icoanelor care comentează interdicția legii mozaice de a-L înfățișa pe Dumnezeu (col. 1092–1093A) sau în cel care se referă la îndatorirea duminicală a creștinilor (col. 1093–1097A). Aceleași teme se vor regăsi în omilii.

Opusculul nu este adresat monahilor și datează, după cât se pare, din timpul episcopatului lui Grigorie.

IV.

OMILIILE[13]

Omiliarul Sf. Grigorie Palama, în ansamblul său, este mai bine cunoscut decât restul operei sale. Majoritatea predicilor au fost reproduse în *Patrologia* lui Migne după edițiile de la Ierusalim și Matthaei. Celelalte trebuie căutate într-o ediție foarte rară, cea a lui S. Oikonomos, pe care din păcate editorii *Patrologiei* n-au cunoscut-o. Încă și mai mult decât în scrierile sale duhovnicești, dascălul isihast apare aici ca propovăduitor al unei înnoiri religioase, întemeiate nu numai pe spiritualitatea monastică și mistica rugăciunii lui Iisus, ci și pe ansamblul tradiției ecleziale, cu comorile sale liturgice și cu răspunderile sociale pe care le impune creștinului. Citind omiliile lui Palama, vedem cât ar fi de greșit să-l considerăm pe purtătorul de cuvânt al isihaștilor bizantini drept un apărător al unui ezoterism spiritualist, accesibil câtorva inițiați. Ceea ce căutau monahii bizantini în tradiția lor mistică era numai și numai

[13] Primele 20 de omilii au apărut și în versiune românească, în vol.: Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 1, ed. Anastasia, 2000, în traducerea dr. Const. Daniel, de la care am preluat și noi traducerea titlurilor respectivelor omilii și unele scurte citate semnalate în note. Omilia nr. 16 a mai apărut în versiune românească și în volumul: Grigorie Palama, *Scrieri II*, ed. Deisis, 2005, în traducerea Diac. Ioan I. Ică jr (n. tr.).

realitatea eclezială, din dorința de a o face mai eficace în întreaga Biserică. Și pe ea o vedeau amenințată de nominalismul umaniștilor.

Nu se pune problema aici de a analiza în detaliu omiliile lui Palama; o asemenea analiză ar merita să facă obiectul unei lucrări speciale. Istoricul, ca și teologul, ar găsi în ea mărturii prețioase și luări de poziție interesante cu privire la un mare număr de probleme. Și noi ne referim la ele de multe ori, când expunem sistemul teologic al dascălului isihast. Pentru moment, trebuie să ne limităm la câteva remarci, mai ales de ordin extern, cu privire la omiliar[14].

Edițiile existente prezintă în total 63 de Omilii ale lui Palama. În analiza făcută de A. Ehrhardt[15], nu găsim însă decât 61, întrucât autorul a exclus Omiliile 1 și 63, considerând că, neavând legătură cu anul liturgic, acestea nici nu erau propriu-zis omilii. Această excludere nu este câtuși de puțin justificată, căci, dacă respectăm criteriul lui Ehrhardt, și alte piese ar fi trebuit excluse. Pentru simplificare, vom lăsa așadar în categoria omiliilor cele 63 de piese pe care le găsim în tradiția manuscrisă, făcând totodată câteva remarci asupra împrejurărilor în care au fost rostite aceste omilii și genul oratoric sau literar căruia îi aparțin.

Să semnalăm mai întâi că nr. 9 (*Despre puterea postului și a rugăciunii*, *PG*, CLI, 104–112) și 13 (*La a cincea duminică a Păresimilor*, *ibid.*, 157–165) nu par a fi făcut parte de la început din colecție: un anumit număr de manuscrise, în general cele mai vechi, le omit (*Mosq. syn.* 212, *Coisl.* 97, *Sinait. gr.* 1604, *Lavra* 1483), iar *Vatop.* 134 le adaugă la sfârșit, în afara omiliilor și după unele scrieri duhovnicești ale lui Grigorie (ff. 361–367). Și totuși par autentice. Potrivit unei însemnări din *Sinait.* 1851, *Omilia* 9 a fost rostită în aceeași zi cu *Omilia* 8 (ῥηθεῖσα κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν), adică în Duminica Ortodoxiei, probabil la Vecernie.

---

[14] Vom cita omiliile după numerotarea edițiilor de la Ierusalim și Atena care se completează reciproc; această numerotare corespunde tradiției manuscrise; ea se regăsește în Patrologie pentru omiliile de la 1 la 41, reproduse după ediția de la Ierusalim; omiliile 42 și 43 de la Patrologie, luate de la Matthaei, vor fi citate după numărul lor din ediția de la Atena, cu indicarea în paranteză a numărului din Migne.

[15] *Ueberlieferung und Bestand...* (TU 52, 1 Hafte), Leipzig, 1943, pp. 695–704. Autorul dă de asemenea o listă a manuscriselor din omiliar.

Omiliarul palamit cuprinde încă două piese care au fost adăugate ulterior, nr. 16 și 53. În manuscrise, ele poartă titlul de λόγοι („tratat“ sau „cuvânt“), și nu cel de „omilie“, amândouă fiind de o lungime neobișnuită.

Cuvântul *Despre iconomia cea după trup a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos* (nr. 16; *PG*, CLI, 189–220) este un tratat de soteriologie. Potrivit titlului din ediția de la Ierusalim (*PG*, CLI, col. 189A), a fost rostit în Sâmbăta Mare (ῥηθεῖσα τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ); de fapt, nu conține nicio aluzie directă la Sâmbăta Mare, iar manuscrisele mai vechi, care sunt culegeri de lecturi monastice, menționează doar că se citea în Sâmbăta Mare ῥηθεῖσα: ἀναγινώσκεται, (*Coisl.* 97; ἀναγινωσκόμενος, *Pantel.* 215), iar *Sinait.* 1851 precizează că această lectură se făcea seara, adică după încheierea slujbei de seară a Sfântului Vasile și înainte de începutul μεσονυκτικόν (λόγος ἀναγινωσκόμενος τῇ ἑσπέρᾳ τοῦ μεγάλου σαββάτου). În vechile manuscrise, *Cuvântul* era întotdeauna separat de omilii: în *Vat. gr.* 1711 (ff. 247–267ᵛ) și *Sinait.* 1671 (ff. 328–343), însoțește *Triadele* și *Cuvântul despre Întâmpinarea Domnului*; în *Mosq. syn.* 212 (ff. 281–290), *Coisl.* 97 (ff. 220ᵛ–230), *Dion.* 192 (ff. 183ᵛ–202ᵛ), figurează împreună cu *Decalogul* și cu *Theophanes*. Este cert că data *Cuvântului* este posterioară anului 1341 (Varlaam și Akindin sunt menționați, col. 204B). În măsura în care nu se face nicio aluzie la Gregoras, iar pe de altă parte dascălul isihast nu pare prea preocupat de polemica teologică, așa cum era între 1342 și 1347, putem considera că *Cuvântul* a fost redactat între 1347 și 1351. Scrierea este de o mare importanță teologică, mai ales din punct de vedere antropologic, înfățișând o sinteză magistrală a învățăturii soteriologice a Sfinților Părinți, cu referiri precise la doctrina păcatului originar, la rolul botezului și la natura eshatologică a mântuirii.

Nr. 53 este desemnat în manuscrise drept *Cuvânt despre Intrarea în Sfânta Sfintelor a Maicii Domnului* (ed. OIKONOMOS, pp. 131–180). Ca și Cuvântul *Despre iconomia cea după trup a Domnului*, îl găsim adesea în afara omiliarului: în *Vat. gr.* 1711 (ff. 268–305), împreună cu *Triadele*; în *Paris. gr.* 970 (ff. 214–233ᵛ) și *Dion.* 200 (ff. 1–25ᵛ), înaintea celorlalte omilii. Se pare totuși că a intrat în colecție, la locul său actual, înaintea Cuvântului despre iconomie, căci îl regăsim, într-adevăr, în toate

omiliarele manuscrise pe care le cunoaştem. *Cuvântul despre Intrarea Maicii Domnului* se adresează monahilor de la Lavra (p. 169) şi graţie lui Filotei îl putem data cu precizie: este vorba despre o operă de tinereţe a Sfântului Grigorie, a doua pe care a scris-o, în jurul anului 1335, după *Viaţa lui Petru Athonitul* (*Encomion*, col. 581C, cf. OIKONOMOS, p. 332). Subiectul nu a fost ales întâmplător: Filotei semnalează într-adevăr că erau unii „care cutezau să defăimeze tainele" sărbătorii (τοῖς μυστηρίοις ἐκείνοις ἐπηρεάζειν τολμήσαντας, *ibid.*). Despre ce este vorba? Greu de spus cu precizie. Să menţionăm totuşi că Nichifor Gregoras, care avea să ajungă ulterior capul partidei antipalamite, susţinea caracterul legendar al relatărilor privind intrarea Fecioarei în Sfânta Sfintelor, pentru aceasta fiind excomunicat de către mitropolitul Filotei al Selymbriei (MIKLOSICH ET MÜLLER, I, 490); el se opunea chiar şi sărbătorii în sine, care, după spusele lui, nu ar fi fost prăznuită decât de temnicerii săi (ἤδη δὲ τοῦ φθινοπώρου λήγοντας καὶ τῆς ἑορτῆς ἐπιστάσης ἣ τοῖς ἐμοῖς δεσμοφύλαξιν ἐτήσιος τῇ πανάγνῳ τελεῖται μητρὶ τοῦ θεοῦ, *Ist.*, XXIV, 3, ed. Bonn, III, 3). *Cuvântul* lui Palama nu caută să demonstreze caracterul istoric al uneia sau alteia dintre relatările privind Intrarea Fecioarei în biserică, ci se constituie într-o amplă profesiune de credinţă şi de evlavie, dând sărbătorii o interpretare foarte asemănătoare cu cea pe care Sfântul Grigorie de Nyssa o dăduse urcării lui Moise pe munte, faptele însele nefiind decât expresia înălţării mistice a sufletului către Dumnezeu.

Omiliile 1 şi 63, excluse din lista lui Ehrhardt, au fost rostite amândouă în nişte circumstanţe deosebite. Cea dintâi este un fel de discurs de întronizare, rostit „a treia zi după intrarea în Tesalonic"[16]. Această omilie se află în fruntea tuturor omiliarelor manuscrise complete ale Sfântului Grigorie, ca prim exemplu al activităţii sale pastorale. Nu acelaşi lucru se poate spune despre Omilia 63 (ed. OIKONOMOS, pp. 279–289) care lipseşte cu desăvârşire din omiliarul primar (*Coisl.* 97, *Mosq. syn.* 212,

---

[16] Cf. FILOTEI, *Encomion*, col. 618C. Interesul său istoric şi informaţiile pe care le oferă cu privire la situaţia internă a metropolei macedonene au fost analizate, dar unilateral exploatate de către B.T. Gorjanov (*Viz. Vrem.* I, 1947, pp. 261–266; cf. *supra*, p. 139).

Sinait. gr. 1604, *Lavra* 1483, *Vatop.* 134) și nu se regăsește decât în manuscrisele din sec. al XV-lea, printre scrierile duhovnicești, după *Tratatul către Xeni* (*Paris. gr.* 1239, ff. 281–285ᵛ, *Sinait. gr.* 1851, ff. 325ᵛ–329, *Pantel.* 215, ff. 678–687, *Athen.* 2715, ff. 221ᵛ–225). Ca și Omilia 1, ea cuprinde referiri directe la situația politică și mai precis la reacția celor bogați din Tesalonic în urma răsturnării zeloților (ed. OIKONOMOS, p. 287); tema omiliei este de fapt următoarea: dacă ni se întâmplă nenorociri, este din pricina noastră, pentru că nu știm să ne ferim de păcat, sursa tuturor relelor, și, săvârșind nedreptăți, atragem asupra noastră pedeapsa dumnezeiască. Filotei pare a se referi la această omilie în *Encomion*-ul său (col. 624A) unde povestește cum, întorcându-se la Tesalonic după sinodul din 1351, Palama este din nou împiedicat să intre în cetatea sa episcopală de către împăratul Ioan al V-lea, care complotează cu Ștefan Dușan, *kralul* sârb, împotriva lui Cantacuzino.[17] Dacă omilia se raportează într-adevăr la aceste evenimente, cuvintele indignate ale dascălului isihast împotriva jurămintelor și în special împotriva unui caz anume de jurământ scris și semnat cu Sângele euharistic al lui Hristos (p. 287) s-ar putea să vizeze tocmai acordurile secrete dintre Ioan al V-lea și Dușan[18].

Celelalte 57 de omilii ale lui Palama sunt propriu-zis niște predici. Episcopii bizantini din Evul Mediu obișnuiau să lase posterității mărturia lucrării lor pastorale. A. Ehrhardt analizează un număr de culegeri de predici bizantine din sec. al XIV-lea, alcătuite astfel încât să acopere ansamblul anului liturgic. Patriarhii Ioan Calecas, Calist, Filotei, mitropolitul Filadelfiei, Macarie Hrisokefalos, ne-au lăsat astfel de culegeri.

Omiliile lui Palama sunt incluse în manuscrise și în ediții nu în ordinea cronologică în care au fost rostite, ci potrivit planului aproximativ al anului liturgic, începând cu duminicile de pregătire ale Postului Mare (Omilia 2, La parabola evanghelică a vameșului și fariseului) și

---

[17] Potrivit lui Filotei, Palama a adresat atunci cuvinte de mângâiere prietenilor săi „dezgustați“ de situație (τῶν δ᾽ὑπηρετῶν τε καὶ φίλων ἔστιν ὧν ἐπὶ τούτων δυσχεραινόντων); or, omilia este intitulată: πρὸς τοὺς δυσχεραίνοντας ἐπὶ ταῖς συμβαινούσαις ἡμῖν πάντοθεν περιστάσεσιν παντοδαπαῖς).

[18] Cf. FILOTEI, *ibid.*, 624 B; CANTACUZINO, *Ist.*, IV, 27, ed. Bonn, III, 202–203.

terminând cu Duminica lui Zaheu, care le precedă, numită și „duminica 32-a după Cincizecime“, sau „Duminica a 15-a a lui Luca“ (*Om*. 62). Sunt în total 34 de omilii duminicale, care comentează fie pericopa evanghelică citită la Liturghie, fie cea de la Utrenie; în acest din urmă caz, predicile au fost rostite desigur înainte de Liturghie; măcar în unele cazuri, omiliile care comentează pericopele liturgice au fost și ele rostite înainte de citirea Evangheliei.[19] Se poate deduce de aici că arhiepiscopul predica de obicei între Utrenie și Liturghia duminicală, fie explicând lectura evanghelică citită la slujba precedentă, fie anticipând-o pe cea pe care adunarea urma s-o asculte la sinaxa euharistică.

Între omiliile duminicale se intercalează, la locurile lor aproximative[20], predici rostite la praznicele împărătești sau cu diferite prilejuri. Avem astfel omilii la Întâmpinarea Domnului (2 febr.; Om. 5), la Buna Vestire (25 martie; Om. 14), la Înălțare (Om. 21 și 22), despre Sfinții Petru și Pavel (29 iunie; Om. 28), Scoaterea Sfintei Cruci (1 august; Om. 31), Schimbarea la Față (6 august; Om. 34 și 35)[21], Adormirea Maicii Domnului (15 august; Om. 37), Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul (29 august; Om. 40), Nașterea Maicii Domnului (8 sept.; Om. 42), Sf. Ioan Evanghelistul (26 sept.; Om. 44), Sf. Dimitrie, patronul Tesalonicului (26 oct.; Om. 49), Intrarea în Biserică (21 nov.; Om. 52), Nașterea Domnului (25 dec.; Om. 58) și Bobotează (6 ian.; Om. 60). Arhiepiscopul a predicat și dimineața, și seara zilei de miercuri din prima săptămână a

---

[19] De exemplu, *Om*. 61, *La a 12-a dum. A lui Luca* (a 29-a după Rusalii): ὁ εὐαγγελιστὴς Λουκᾶς σήμερον ἐρεῖ..., la viitor (ed. OIKONOMOS, p. 261); editorul dă alte exemple probabile (p. ιδ'. nota ζ').

[20] Se știe într-adevăr că în calendarul liturgic bizantin – ca și în calendarul latin – pericopele biblice și liturghiile duminicale sunt mobile, fiind calculate în funcție de data Paștelui. Așadar, celebrările praznicelor cu dată fixă trebuie să se intercaleze – diferit pentru fiecare an – în acest ciclu pascal. Ordinea în care se prezintă omiliile Sf. Grigorie nu corespunde niciunui an anume și se datorează compilatorilor omiliarului.

[21] În ziua aceea, Palama a predicat de două ori: o dată la Utrenie (Om. 34: ἐξεφωνήθη πρωῒ κατὰ τὴν ἑορτήν, *Coisl*. 97, fol. 87; *Lavra* 1483, fol. 133), a doua oară la Liturghie (Om. 35: ἐξεφωνήθη κατὰ τὴν θείαν λειτουργίαν, *Coisl*. 97; fol. 91; *Lavra* 1483, fol. 136).

Postului Mare (Om. 6 şi 7)[22], în seara Duminicii Ortodoxiei (Om. 9)[23], în ajunul Crăciunului, pe 21 decembrie (Om. 56) şi în Ajunul Bobotezei (Om. 59). Alte omilii au fost rostite în diferite împrejurări: la o procesiune cu prilejul unei epidemii de ciumă (Om. 39), la o altă procesiune (λιτή) (Om. 33), poate de un 1 august (cf. Om. 31) şi, în sfârşit, la seceriş (Om. 26 şi 27).

Puţine dintre aceste omilii pot fi datate cu precizie. Majoritatea au fost rostite la Tesalonic, în ultimii ani ai arhiepiscopului, fie în catedrala sa Sfânta Sophia, fie în alte biserici din oraş. Filotei ne informează cu privire la două dintre ele: omiliile 44 şi 32; prima despre Naşterea Sfintei Fecioare a fost rostită la mănăstirea de maici numită Βασιλικός din Tesalonic, în seara de 7 septembrie 1351, la începutul slujbei de Priveghere, prezidată de Palama[24]; cea de-a doua este un fel de testament al dascălului isihast: acesta fiind rostit în august 1359, de pe patul de boală.[25] Probabil că Omilia 31 o precedase cu puţin timp în urmă, căci arhiepiscopul pomeneşte deja despre boala sa.[26]

Omilia 37 menţionează un asediu al Tesalonicului de către „barbari", aceştia reuşind să înfometeze cetatea, a cărei salvare s-a datorat unei corăbii (ὁλκάς *PG*, CLI, 460B) care a izbutit să-i aducă grâu. Este posibil ca Palama să aibă aici în vedere evenimentele de la sfârşitul anului 1350, când Cantacuzino a eliberat Tesalonicul de ameninţarea sârbilor

---

[22] *Sinait gr.* 1604 (fol. 47v) şi *Lavra* 1483 (fol. 61v) menţionează după titlul Omiliei 6 următoarea notă: ἐξεφωνήθη τῇ τετράδι τῆς α′ ἑβδομάδος. În *Sinait.* 1604 (ff. 64v–65), Om. 7 este precedată şi ea de o notă: ἐξεφωνήθη καὶ αὕτη κατὰ τὴν ἑσπέραν τῆς αὐτῆς τετράδος. În *Dion.* 200 (ff. 31v et 36), cele două omilii sunt desemnate ca fiind rostite în a patra duminică din Postul Mare (ἐξεφωνήθη τῇ νηστίμῳ κυριακῇ δ′; ἐξεφωνήθη κατὰ τὴν ἑσπέραν τῆς αὐτῆς ἡμέρας), ceea ce este o eroare a copistului; textul Om. 6 arată limpede că era vorba de prima săptămână din Post (*PG*, CLI, col. 84C).

[23] *Sinait* 1851 specifică într-adevăr că această omilie a fost rostită „în aceeaşi zi" ca Om.8 (ῥηθεῖσα κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν); am văzut însă că Om. 9 lipsea din omiliarul primar.

[24] *Encomion*, 624D–625A; în omilie, ierarhul se adresează îndeosebi monahiilor (ed. OIKONOMOS, pp. 12–13).

[25] *Ibid.* col. 635A

[26] Cf. *supra*, p. 168.

cu ajutorul unei flote turcești.[27] Omilia 50 se adresează unor monahi (ἡμεῖς οἱ μοναχοί, ed. OIKONOMOS, p. 106) care sunt totodată „concetățeni" ai Sfântului Dimitrie, adică tesaloniceni (p. 108); arhiepiscopul predică așadar într-o mănăstire din cetatea sa episcopală. Alte predici au fost rostite în afara Tesalonicului. Omilia 39 este consacrată epidemiei de ciumă care a făcut înconjurul Europei și care în primăvara și vara lui 1347 a făcut numeroase victime la Constantinopol și în întregul imperiu.[28] Predica la Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul (Om. 40) datează de la o ședere la Muntele Athos (a se vedea în special *PG*, CLI, 513B) și pe cât se pare este anterioară anului 1337.

S-a remarcat în legătură cu Sfântul Grigorie Palama că doar împrejurările au făcut din el un teolog și „un dascăl cu un sistem metafizic" și că în alte circumstanțe nu ar fi rămas în urma sa decât „o operă de zidire duhovnicească și de predicator"[29]. Studierea omiliilor sale ilustrează atât justețea, cât și prea marea modestie a acestei aprecieri. Este adevărat că în afară de cele două omilii la Schimbarea la Față (nr. 34 și 35), dascălul isihast nu abordează nicăieri în opera sa de predicator controversa cu privire la energii, abia dacă face una sau două aluzii. Și totuși, îl vedem la Tesalonic predicând aproape zilnic[30], și adresându-se atât simplilor credincioși, cât și intelectualilor din oraș.[31] Polemica teologică nu a fost așadar niciodată pentru el un scop în sine, ci un mijloc de a apăra ortodoxia. Când aceasta nu era amenințată, distincțiile teologice cu care opera își pierdeau interesul imediat; ceea ce-l interesa pe Palama era să vestească auditoriului său esențialul misterului creștin, să-i facă să înțeleagă realitatea mântuirii aduse de întrupare și prezența acestei realități în Biserică, prin vestirea Cuvântului dumnezeiesc și administrarea Sfintei Taine. Așadar, poate părea că personalitatea Sfântului Grigorie se dedublează într-un predicator și un teolog și că între aceste două părți ale operei sale nu mai există o legătură internă. O asemenea concluzie ar fi însă cu totul

---

[27] L. BREHIER, *Vie et mort de Byzance*, p. 439.
[28] A se vedea MURALT, *Chronographie*, p. 613.
[29] J. GOUILLARD, *Petite Philocalie*, p. 268.
[30] Cf. Om. 33, *PG*, CLI, col. 413B.
[31] *Ibid.* 413C.

greşită. Studierea operei dezvăluie unitatea profundă a gândirii sale: Palama s-a lansat în polemică pentru a apăra şi a exprima ceea ce este esenţial în misterul creştin, iar propovăduirea sa ar fi fost de neconceput dacă el ar fi adoptat poziţiile nominaliste ale lui Varlaam şi Akindin.

Majoritatea omiliilor dascălului isihast abordează tema respectivă referindu-se direct la taina centrală a mântuirii. Întotdeauna teologul este cel care vorbeşte, chiar dacă circumstanţele şi obiectul omiliei par prea puţin favorabile teologiei. Urmează cumva să se adreseze unei cetăţi sfâşiate de lupte sociale şi patimi politice şi să îndemne locuitorii spre pace? Începe prin a le aminti marile adevăruri biblice privind unitatea Creaţiei, unitatea firească a fiilor lui Adam, unitatea pe care simpla raţiune o cere de la cetăţenii aceluiaşi oraş, pentru a ajunge apoi la tema centrală a unităţii creştinilor în Biserică, Trup al lui Hristos, prin harul botezului (Om. 1). Trebuie să predice în legătură cu serbările populare care însoţeau secerişul? Vorbeşte despre sămânţa care este Cuvântul lui Dumnezeu în inima credinciosului, despre secerişul pe care-l împlinesc încă din această lume păstorii Bisericii, anticipând secerişul Zilei de pe urmă, care va fi lucrarea îngerilor (Om. 26 şi 27). Comentează peripeţiile luptei dintre Ioan al V-lea şi Cantacuzino, una dintre primele victime fiind chiar el însuşi? Recurge la o lungă digresiune despre păcat pentru a arăta că este un adevărat adulter să părăseşti Mirele ceresc şi să te îndeletniceşti cu războiul civil, nenorocirile politice fiind urmarea acestui fapt (Om. 63).

Înălţând astfel gândul păstoriţilor săi către adevărurile veşnice ale creştinismului, Palama nu face decât foarte rar concesii simbolismului spiritualist şi artificial de care obişnuiau să abuzeze bizantinii, ca de pildă atunci când vorbeşte despre Templul din Ierusalim, înălţat pe un munte, pentru a simboliza înălţarea duhovnicească în rugăciune (Om. 2, col. 20D), sau când interpretează imaginea patului celui slăbănog ca un simbol al trupului omenesc pe care zace sufletul atunci când se lasă în voia păcatului (Om. 10, col. 121A). Cel mai adesea, arhiepiscopul Tesalonicului recurgea la o tipologie sacramentală care devenise rară în culegerile de predici bizantine încă din epoca patristică. Omiliile sale constituie, din acest punct de vedere, o adevărată renaştere a spiritului obiectiv şi comunitar în propovăduire şi sub acest aspect ar merita un

studiu anume. Aproape întotdeauna, evenimentele biblice reprezintă pentru el nu numai progresul duhovnicesc al individului, ci mai ales realitatea obiectivă a lui Hristos și a Bisericii; întoarcerea fiului risipitor este un typ al botezului (Om. 3, col. 44B), Noe este o imagine a lui Hristos, iar arca, a Bisericii (Om. 4, col. 52B; Om. 57, p. 217) etc. El nu neglijează simbolistica cifrelor, îndeosebi a lui *7* și *8*, pe care o popularizase Sfântul Vasile[32]: prima cifră manifestându-se în cele șapte săptămâni ale Postului Mare și semnificând veacul de acum, iar cea de-a doua (cf. cele 8 săptămâni ale „Cincizecimii"), veacul ce va să vie (Om. 19, col. 210; Om. 25, col. 329BC; Om. 34, col. 428B). Motivul eshatologic revine în aproape toate omiliile sale, aceasta fiind într-adevăr una din caracteristicile esențiale ale gândirii lui Palama: orice împărtășire cu harul Mântuirii nu este decât o anticipare a parusiei, fie că este vorba de harul sacramental însuși, fie de roadele sale perceptibile și conștiente pe care creștinul le culege în viața sa duhovnicească. Acest acut simț eshatologic îi permite Sfântului Grigorie să dea o interpretare foarte vie și justă Liturghiei, revenind la duhul creștinismului primar: semnificația eshatologică a Paștelui („poartă a veacului ce va să vină"[33], Om. 15, col. 177CD), cea a duminicii, căreia sabatul iudaic îi era și rămâne o pregătire (Om. 17, col. 228D–229A; Om. 21, col. 284CD; Om. 23, col. 300A), cea a botezului și a Euharistiei care ne fac părtași la moartea și la învierea lui Hristos și care cuprind în ele însele toate celelalte Taine ale Bisericii.[34] El posedă totodată simțul tipologiei biblice a luminii și întunericului atât de prezent în liturghia bizantină; de pildă, subliniază faptul că Evangheliile Învierii sunt citite exclusiv dimineața (Om. 23, col. 300A): lumina soarelui este un typ al lui Hristos ieșind din mormânt... Lui Palama îi place să comenteze pentru auditoriul său rânduielile Bisericii: astfel, interpretează Vohodul mic de la Sfânta Liturghie ca pe

---

[32] *Traité du Saint-Esprit*, 27, *PG*, XXXII, 192AC (ed. B. PRUCHE, *Sources chrétiennes*, 17, Paris, 1945, pp. 236–237).

[33] Cf. *Omilii*, op. cit., p. 207

[34] Ἐν γὰρ δυσὶ τούτοις πᾶσα ἡμῶν ἤρτηται ἡ σωτηρία, πάσης τῆς θεανδρικῆς οἰκονομίας ἐν τοῖς δυσὶ τούτοις συγκεφαλαιουμένης (Om. 60, p. 250).

o imagine a venirii lui Hristos (Om. 30, col. 581C); explică semnificația templului creștin unde o simplă adunare omenească este prezidată de Hristos Însuși (Om. 20, col. 272C; Om. 36, col. 456C).

Înțelegem astfel de ce înnoirea isihastă din Bizanț coincide cu o deșteptare a misticii sacramentale și liturgice căreia Nicolae Cabasilas îi este cel mai cunoscut reprezentant. Nu în afara Bisericii își aflau isihaștii sursa misticii Numelui lui Iisus și antropologia lor, ci în tradiția eclezială luată ca un tot. Astfel că Palama propovăduiește cu fervoare respectarea prevederilor Bisericii privind Sfânta Liturghie duminicală: omul care disprețuiește această sfântă slujbă este departe de Dumnezeu (Om. 51, pp. 113–115; Om. 19, col. 219BC; Om. 21, col. 284 CD); stăruie asupra importanței primordiale a împărtășirii cu Sfintele Taine, singurul mijloc de a primi în sine viața dumnezeiască (Om. 37, col. 465C) și vorbește despre împărtășirea aproape zilnică (Om. 38, col. 481B); le recomandă tuturor să aibă un părinte duhovnicesc la care să se mărturisească înainte de împărtășanie (Om. 56, pp. 200–203). Recomandă de asemenea practicarea postului, stăruind asupra faptului că simpla îndeplinire formală a prescripțiilor este insuficientă, adevăratul post fiind cel care privește atât sufletul, cât și trupul (Om. 9, col. 108 C); Palama remarcă de asemenea că Sfinții Părinți nu recomandă posturi prea îndelungate, ci doar ca în timpul Postului să nu se mănânce decât o dată pe zi: „Și acesta este post măsurat și cumpănit“[35] (σύμμετρον καὶ μετὰ λόγου νηστείαν, Om. 13, col. 160C). Își îndeamnă păstoriții să se poarte cum se cuvine în biserică și îi mustră pe cei care vin ca să stea la taclale (Om. 2, col. 21A; Om. 10, col. 121CD) sau care pleacă înainte de sfârșitul slujbei (Om. 20, col. 272C). O laudă pe samarineancă pentru cât de bine cunoștea Scripturile și deplânge faptul că astăzi cei ce sunt „credincioși din naștere“ le cunosc mai puțin (Om. 19, col. 253D).

Viața orașului Tesalonic îl interesează de asemenea. Deja, în sec. al XIV-lea, se afla acolo o importantă colonie de evrei, iar arhiepiscopul dorea cu ardoare să-i convertească, stăruind asemenea Sfântului Apostol Pavel (Rom. XI), asupra caracterului providențial al apostaziei lor: „Nu au păcătuit pentru a cădea, ci pentru ca prin păcatul lor să vină mântuirea

---

[35] Cf. *Omilii*, op.cit., p.184

la noi, cei care înaintea lor respingeam credința" (Om. 38, col. 477 B). Caută, pe de o parte, să creștineze moravurile cetățenilor, criticând excesele gastronomice (ἡ ἀδδηφαγία καὶ ἡ ἀκρασία), desfătările exagerate și vestigiile păgâne ale carnavalului (ταραχαὶ καὶ κραυγαὶ καί μάχαι καὶ θόρυβοι καὶ ᾄσματα πορνικὰ καὶ χορεύματα σατανικὰ καὶ ἄσεμνοι γέλωτες) care, la Tesalonic, dura două săptămâni (Om. 6, col. 84C) și îndeosebi criticând cu tărie nedreptățile sociale, ale căror victime erau săracii cetății și care, așa cum remarcă Palama pe bună dreptate, provocaseră revolta zeloților (cf. *supra*, p. 139; cf. și Om. 22, col. 292). Atunci când îi atacă pe aceștia, pentru că nu se supun împăraților și nu respectă autoritățile, nu uită în compensație să atace și mai pe larg cauzele revoltei lor, îndeosebi excesele comise de cămătari (Om. 45, pp. 45–49)[36]. Face un adevărat elogiu sărăciei: „Auziți și vă bucurați, toți câți sunteți săraci și nevoiași, căci sunteți frați după trup cu Dumnezeu... Ascultați și gemeți voi, care-i disprețuiți pe frații voștri greu încercați, sau mai degrabă pe frații lui Dumnezeu..." (Om. 4, col. 57C)[37], și amintește că Hristos și-a ales ucenicii cei mai apropiați printre săraci (Om. 47, p. 59). Palama are un simț foarte viu al caracterului social al vieții omenești celei după fire (τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ πάντων ημῶν ἡ βιὸς ἡμῶν συνίσταται καὶ διὰ τοῦτο καὶ συνοικίαι καὶ πόλεις καὶ κοινωνικὸν ζῶόν ἐστι ὁ ἄνθρωπος) și subliniază că acest caracter poate sluji și la desăvârșirea vieții noastre suprafirești, cu condiția ca bunurile materiale să fie folosite cu dragoste de aproapele: acesta este, în opinia arhiepiscopului, sensul pildei iconomului necredincios (Luca, XVI, 1–12; Om. 48, pp. 71–73).

Se vede întreaga bogăție și diversitate a propovăduirii Sfântului Grigorie la Tesalonic, și nu am citat decât câteva exemple scurte, alese la întâmplare. Omiliarul său constituie un izvor nesecat de informații istorice și sociale despre Tesalonic și prezintă un interes incontestabil chiar și numai din punct de vedere literar. Cu excepția *Cuvântului*

---

[36] De făcut o paralelă între această omilie și cea a lui Nicolae Cabasilas, *Contra cămătarilor* (PG, CL, 728–794).

[37] Cf. *Omilii*, op. cit., pp. 59–60

despre Sf. Dimitrie[38], unde arhiepiscopul a fost nevoit să se adapteze elocinței oficiale și artificiale care caracterizează nenumăratele elogii aduse de bizantini în sec. al XIV-lea sfântului patron al metropolei macedonene[39], stilul omiliilor lui Palama este simplu și plin de viață; scopul său era de a-și convinge auditoriul, nu de a-l uimi prin performanțe retorice. În sfârșit, așa cum am remarcat deja și cum vom vedea și în continuare, Palama rămâne mereu teolog și nu pierde niciodată prilejul de a vedea și exprima unitatea profundă care există între dogmă și viață, între misterul creștin și punerea sa în practică în viața de zi cu zi. Nimic nu arată mai limpede decât omiliarul lui Palama în ce măsură mâna de intelectuali rafinați care au continuat după 1351 să se opună palamismului era mai departe decât dascălul isihast de realitățile cotidiene și de sentimentele profunde ale evlaviei populare ale Bisericii Bizantine.

---

[38] Om. 43 (XLIII), PG, CLI, 536–549, OIKONOMOS, pp. 83–100 (este vorba de un λόγος, nu de o ὁμιλία).

[39] B. Laourdas a făcut o listă a acestora unde analizează pe scurt și *Discursul* lui Palama (Ἐγκώμια εἰς τὸν ἅγιον Δημήτριον κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα, în Ἐπετ. ἑτ. βυζ. σπουδῶν, XXIV, 1954, pp. 205–290).

V.

Opere pierdute sau apocrife

Faptul că am putut completa cu câteva numere lista operelor lui Palama stabilită de autorii anteriori arată că scrierile dascălului isihast au circulat izolat şi nu au intrat niciodată în marile colecţii de tipul manuscriselor *Coisl.* 98–100. Aşa că este posibil ca unele să ne fi scăpat. Este cel puţin o scriere a lui Grigorie care a existat în mod cert, dar căreia nu i-am putut da de urmă: *Epistola către Menas*. Unii antipalamiţi care scriau în a doua jumătate a secolului al XIV-lea citează un pasaj din ea – mereu acelaşi (sursa lor fiind probabil identică), în care Palama menţionează metoda psiho-fizică de rugăciune şi efectele sale.[40] Menas apare drept un isihast bine-cunoscut.[41] Nu întâlnim nicio referire la această scrisoare în operele cunoscute ale lui Palama. Să amintim că începutul unei scrieri a isihastului Menas cuprinzând sfaturi pentru monahi în timpul Postului Mare se află într-un florilegiu manuscris din

---

[40] PSEUDO-CYDONES, *Adversus Palamam*, *PG*, CLIV, 840C–841A; CYPARISSIOTIS, *Palamiticae transgressiones*, I, *PG*, CLII, 684CD; cf. G. MERCATI, *Notizie*, p. 28t.

[41] Μερίτην ὄντα τοῦτον τῶν θαυμαστῶν ὁράσεων καὶ παθῶν, CYPARISSIOTIS, *ibid.* C.

sec. al XV-lea[42] și că un monah pe nume Menas este menționat de părintele duhovnicesc al Irinei-Evloghia Chumnena.[43] Pe de altă parte, într-o scrisoare adresată lui Ioan Calecas în 1346, unde se plânge că a fost abandonat atât de împărăteasa Ana, cât și de patriarh, Akindin pomenește cu amărăciune de un Menas „care râde de toate acestea, se bucură, dănțuiește și spune: bravo, bravo!“[44] În cazul acesta s-ar părea că este vorba de un pseudonim al lui Cantacuzino.

Alte scrieri care au fost atribuite lui Palama par a nu fi existat niciodată: falsificatorul Nicolae Comnenos Papadopoulos menționează astfel o „scrisoare către Nicon italianul“[45], iar S. Oikonomos se bazează pe un pasaj din *Encomionul* lui Filotei, unde acesta vorbește de instrucțiunile pe care Grigorie le adresase clerului din Tesalonic, pentru a afirma că arhiepiscopul publicase discursuri scrise *Despre preoție*[46]. Sp. Lambros, la rândul său, îi atribuie lui Palama scrierile antilatine din *Dion*. 138 (*Athon*. 3672) din sec. al XIV-lea, care, în realitate, îi aparțin lui Nil Cabasilas[47]. Întâlnim de asemenea, în unele manuscrise târzii, atribuindu-i-se lui Palama mici opuscule care nu au evident nicio legătură cu dascălul isihast nici prin stil, nici prin conținut: un scurt pamflet antilatin[48] și un tratat despre Maica Domnului[49].

---

[42] Τοῦ μακαρίτου κῦρ Μηνᾶ τοῦ ἡσυχαστοῦ λόγος διῃρημένος ἐν κεφαλαίοις ὀκτὼ πάνυ ὠφέλιμος διαλαμβάνων τὰς καθ᾽ἑκάστην ἑβδομάδα τῆς ἁγιας... τεσσαρακοστῆς τοῦ κατὰ μόνας ἀγωνιζομένου πράξεις τε καὶ ἐννοίας, Inc.: Τοῦ βασιλέως τῶν αἰώνων..., *Athen.* gr. 2583, s. XV, fol. 185v.

[43] V. LAURENT, în *Revue des Etudes byzantines*, XIV, 1956, p. 77.

[44] Ἐπεγγελᾷ δὲ τούτοις ἅπασι Μηνᾶς καὶ ἐφήδεται καὶ ἀτεχνῶς ὀρχεῖται καὶ φησίν «εὖγε, εὖγε», *Marc. gr.* 155, fol. 42.

[45] *Praenotationes mystagogicae*, p. 193; reluat de Fabricius-Harles, PG, CL, 777–778.

[46] Filotei, *Encomion*, col. 619B–620A; S. OIKONOMOS, *op. cit.*, p. 336; M. Jugie menționează și el în lista lucrărilor lui Palama niște λόγοι περὶ ἱερωσύνης pierdute.

[47] *Catalog*, I, 343.

[48] *Taur.* 186, 1. II, 40; opusculul (*Inc.*: Εἰπέ μοι, ὦ ἑταῖρε...) este reprodus integral în *Catalogul* lui PASINI (pp. 281–282).

[49] Περὶ τῆς παναγίας ποτὲ ἔσχε τὴν ἀρχὴν γίνεσθαι. Inc.: Μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος..., *Lavra* 1132, s. XVII, ff. 27–29.

Mai important este cazul lui Ἀντίθεσις πρὸς ἃ συνέθηκε ὁ Ἀκίνδυνος κατὰ τοῦ Παλαμᾶ δῆθεν... [*Inc.*; Ὁρᾶτε τὸ τῆς Ἀκινδύνου...]; este vorba de refutația refutației pe care Akindin o făcuse *Apologiei* lui Palama.[50] Autorul reproduce pasaje din Palama, așezând după ele refutația lui Akindin pentru a-l contrazice pe acesta din urmă. Strânsa legătură care există între această scriere și operele dascălului isihast i-a incitat pe copiști să le transcrie împreună cu acestea; astfel, se regăsesc fără numele autorului în marile colecții de scrieri ale lui Palama (*Paris. gr.* 970, ff. 416ᵛ–437ᵛ; *Paris. gr.* 1238, ff. 235–244ᵛ; Coisl. 99, ff. 61ᵛ-77ᵛ; *Laud.* 87; *Scorial. gr.* y–II–15, ff. 54–67; *Ambros. gr.* 457, ff. 118–114). În πίπαξ, la începutul manuscrisului de la Milano, scrierea este chiar atribuită lui Palama (τοῦ αὐτοῦ). Cu toate acestea, în text, autorul vorbește în mai multe rânduri de Grigorie la persoana a treia (*Coisl.* 99, ff. 62, 62ᵛ, 65ᵛ, 67: τοῦ θεοσεβεστάτου Παλαμᾶ) și o dată stabilește o distincție clară între el însuși și dascălul isihast (τῶν πρὸς αὐτὸν τοῦ θεοσεβεστάτου Παλαμᾶ βιβλίων διΐτω μάλιστα τὸ ἕκτον. ἡμεῖς δ᾽ἐπὶ τὰ ἑξῆς ἴωμεν..., fol. 77ᵛ). Așadar, Ἀντίθεσις trebuie exclus din lista operelor autentice ale lui Palama.

În lista lui P. Jugie, găsim alte lucrări care nu-i aparțin Sfântului Grigorie și în primul rând cei 618 iambi pe care David Dishypatos îi scrisese pentru a refuta cei 509 iambi ai lui Akindin împotriva lui Palama. Eroarea lui Jugie provenea din faptul că în *Paris. gr.* 1238, ff. 49–52ᵛ iambii lui David precedă operele lui Palama și că începutul manuscrisului, unde numele lui Dishypatos era desigur menționat, nu mai există; titlul iambilor este precedat de un τοῦ αὐτοῦ care desemnează autorul textului precedent; or, acest text din care a rămas sfârșitul este scrisoarea lui David către Nicolae Cabasilas (cf. infra, p. 413)[51]. Găsim

---

[50] Montfaucon a transcris minuțios titlul și capitolele acestei scrieri (*PG*, CL, 829–831).

[51] Atribuirea lui David este formală în alte manuscrise ale iambilor, de exemplu *Laud.* 87, ff. 209–214 (cf. COXE, *Catalogue*, I, 573); cf. și ERHARDT-KRUMBACHER, *Geschichte*, p. 105; M. TREU, în Δέλτιον τῆς ἱστ. καὶ ἐθν. ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος, III, 1890, p. 105; G. MERGATI, *Notizie*, p. 197. Poemul lui David a fost editat de R. BROWNING, în *Byzantion*, XXV–XXVI–XXVII, 1955–1957, fasc. 2, pp. 713–742.

de asemenea în lista Jugie un *Florilegiu* scripturistic și patristic în 16 capitole (*Inc.*: Δύο φαμὲν τὰς ἐνεργείας...). De fapt, autorul acestei vaste compilații destinate polemiștilor antiakindiniști este necunoscut și nu este imposibil ca dascălul isihast să fi participat el însuși la alcătuirea sa, dar manuscrisele nu i-o atribuie. Doar *Paris. gr.* 970, ff. 278–350ᵛ, 359–361ᵛ pare a-l lega de operele lui Palama, dar acest manuscris este el însuși o compilație patristică și atribuirea lui Grigorie nu este nicidecum afirmată.[52] *Florilegiul* prezintă un interes cert în măsura în care constituie un arsenal de texte patristice, clasate sistematic și deseori însoțite de referințe precise. Dispunem astfel de o sursă de primă mână privind modul de lucru al teologilor bizantini.

În încheiere, să mai menționăm și dialogul Προσωποποΐαι despre care am spus deja că nu era scris de Palama, ci de Mihail Choniates.[53]

---

[52] *Florilegiul* se regăsește și fără numele autorului, în *Vat. gr.* 705, s. XIV, ff. 1-133ᵛ și în *Monac. gr.* 285, ff. 1-177, s. XV. A fost adăugat de asemenea de o mână din sec. al XVI-lea, în *Paris. gr.* 1238, ff. 1-41ᵛ care este o culegere a operelor lui David Dishypatos și ale lui Palama.

[53] PG, CLI, 1347-1372; cf. supra, p. 335.

Apendice II

IZVOARE CONTEMPORANE

Stabilim lista izvoarelor bizantine de care ne-am servit în acest studiu, în ordinea alfabetică a autorilor, separând totuşi textele publicate de textele cu totul – sau aproape cu totul – inedite. Această separare are însă un caracter convenţional, căci numeroase ediţii pe care le menţionăm sunt departe de a fi satisfăcătoare şi nu scutesc de recurgerea la manuscrise. Sau, invers, textele inedite au fost uneori amplu citate de unii autori. Ne-am văzut aşadar constrânşi să însoţim unele titluri de scurte comentarii, fie pentru a indica defectele majore şi lacunele ediţiei, fie pentru a face trimitere la ediţiile parţiale existente, fie, în sfârşit, pentru a face unele remarci cu privire la autor. În anumite cazuri, în continuarea titlurilor operelor editate, trimitem la manuscrisul care a servit la ediţie. Pentru *Tomosurile* sinodale, stabilim o listă de manuscrise vechi, care ar putea servi unor eventuali editori: textul acestor documente capitale ridică într-adevăr probleme care nu pot fi soluţionate decât printr-un recurs la ansamblul tradiţiei manuscrise. Este de la sine înţeles că nu ne referim aici la principalul izvor, opera lui Palama însuşi, care a făcut obiectul Apendicelui I.

I.

Izvoare publicate

AKINDIN, Grigorie, *Versuri împotriva lui Palama*, ed. L. Allatius, în *Graecia orthodoxa*, I, 756–769, după *Barb. gr.* 291, ff. 244ᵛ–255ᵛ (=PG, CL, 843–862). Scrise pe la 1342; adresate peloponezienilor (FILOTEI, *Encomion*, col. 608–609); respinse de David Dishypatos, (*infra*, p. 413) şi de Palama (*Epistolă către Damian*, *Coisl.* 98, ff. 196ᵛ–197ᵛ).

Două epistole către Gregoras, ed. Bonn, în *Greg. Hist.*, I, pp. LXIX–LXX, LXXXVI–LXXXVIII, după *Vat. gr.* 1086, ff. 224ᵛ–226ᵛ; cf. R. Guilland, *Correspondance*, pp. 274–275.

Epistolă către Nicolae Cabasilas, ed. I. ŠEVČENKO, în *Byz. Zeitschr.* 47 (1954), p. 53, nota 4.

Patru epistole, ed. TH. USPENSKI, în *Sinodik v nedelju provoslavija*, Odessa, 1893, pp. 77–84.

Nouă epistole, ed. R.-J. LOENERTZ, în Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, XXVII, Atena, 1957, pp. 89–109.

Raport către Calecas, ed. TH. USPENSKI, *ibid.*, pp. 86–92.

Bilet de primire, ed. PORFIRIE USPENSKI, în *Istorija Athona*, III, *Athon monašeskij*, I, p. 250, notă.

ANONIM, „Dizertația unui filosof pornind de la Scriptură“, ed. L. Allatius, în *De libris eccl. Graecorum*, pp. 199–204, după *Barb. gr.* 291, ff. 213–216^{v} (= PG, CL, 864–867).

Tratat antipalamit fără titlu, ed. L. Allatius, *ibid.*, pp. 209–213, după *Barb. gr.* 291, ff. 255^{v}-259 (= PG, CL, 870–872).

Méthode de la sainte oraison, ed. I. Hausherr, în *Orientalia christiana*, IX, 2, n° 36, 1927, p. 150–209.

ATANASIE, patr., *Scrisori*, ed. Gennadios, în *Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν*, 22 (1952), pp. 227–232; în *Δύο... Ἀθανασίου Α' ἐπιστολομαῖοι διδασκαλίαι*, Istanbul, 1952; și în *Ἱστορία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου*, I, p. 380.

VARLAAM, calabrezul, *Opt scrisori*, ed. G. SCHIRO: 1) în *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 1932, I, pp. 2–88; III, pp. 426–436; 1935, I, pp. 64–77; 1936, I–II, pp. 80–98; III–IV, pp. 302–324; 1938, pp. 52–70. 2) în *Barlaam Calabro, Epistole greche*, Palermo, 1954, pp. 229–330.

Rugăciune, ed. SCHIRO, în *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 1938, II, pp. 155–166.

Etica după stoici (în latină), ed. CANISIUS, Ingolstadt, 1604 (= PG, CLI, 1341–1364).

Logistique, ed. J. CHAMBERUS, Paris, 1600.

Patru scrisori către prietenii săi greci (în latină), ed. Basnage, Anvers, 1745 (= PG, CLI, 1255–1314).

Tratat prolatin despre purcederea Sfântului Duh (în latină), ed. Basnage, Anvers, 1745 (= PG, CLI, 1314–1330).

Tratat antilatin despre primatul papal, ed. Saumaise, Hanau, 1608 (= PG, CLI, 1255–1280).

Două discursuri despre unirea Bisericilor, ed. C. Gianelli, în *Miscellanea G. Mercati*, III (Studi e testi, 123), Città del Vaticano, 1946, pp. 185–201.

CABASILAS, Nicolae, *Despre cei care înfruntă în chip criminal magistrații pentru bunurile sfinte*, ed. I. ŠEVČENKO, în *Dumbarton Oaks Papers*, IX, 1957, pp. 80–171.

Împotriva elucubrațiilor lui Gregoras, ed. A. Garzya, în *Byzantion*, XXIV (1954), Bruxelles, 1956, pp. 521-532.

CABASILAS, Nil, *Opuscul împotriva akindiniștilor în jurul unui text al lui Grigorie de Nyssa*, ed. M. Candal, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 240–256 (text după *Vallicel.* 87, s. XV). Opusculul se află și în *Monac. gr.* 508, s. XIV, ff. 5–43 și în *Vatop.* 262, s. XV.

CALECAS, Ioan, patr., *Excomunicarea lui Palama*, ed. L. Allatius, în *De libris eccles. Graecorum*, pp. 197–198 (= PG, CL, 863–864); titlu și note în G. Mercati, *Notizie*, p. 195.

Enciclică, ed. L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione*, pp. 817–820 (= PG, CL, 891 C–894 C).

Titlul excomunicării lui Isidor, ed. G. MERCATI, *Notizie*, pp. 202–203.

Epistolă către athoniți, ed. MIKLOSICH ET MÜLLER, *Acta*, I, pp. 238–242.

Explicarea Tomosului, ed. L. Allatius, *De... perpetua consensione*, pp. 828–833 (= PG, CL, 900 B–903 B).

CALIST, patr., *Trei omilii*, ed. S. EUSTRATIADIS, în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος , VIII, 1911, pp. 114–137 (după *Vindob. theol. gr.* 279, ff. 191 sq.); ultima din cele trei fusese publicată anterior de GRETSER, *De cruci Christi opera omnia*, II, Ratisbonae, 1734, pp. 187–197.

Viața Sf. Grigorie Sinaitul, ed. I. POMJALOVSKIJ, în *Zapiski* ale Facultății Istorico-Filologice din Sankt-Petersburg, XXXV, 1896, pp. 1–64.

Viața Sf. Teodosie de Târnovo (versiune slavă), ed.: 1) O. BODJANSKIJ (după o copie târzie), în *Čtenja v imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom universitete*, I, Moscova, 1860; 2) V. ZLATARSKI (după un manuscris vechi), în *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina*, XX, Sofia, 1904, pp. 1–44.

CANTACUZINO, Ioan, *Istoria*, I–IV, ed. Bonn, 1828–1832.

Proclamație, ed. Dositei, Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698 (= PG, CLI, 769 D–772 C).

Prefață la operele sale, publicate sub pseudonimul Christodoulos, ed. Bandini, *Catalogus Bibl. Laur.*, I, 342 sq. (= PG, CIV, 694–699).

CHILAS, Ioan, mitr. Efesului, *Scrisoare către Andronic al II-lea*, ed. Banduri, *Imperium orientale*, II, Paris, 1711 (= PG, CXLII, 245–246).

CHUMNOS, Nichifor, *Elogiu lui Teolipt al Filadelfiei*, ed. Boissonade, în *Anecdota nova*, Paris, 1833, pp. 183–239.

DISHYPATOS, David, *Istoricul începutului controversei*: 1) ed. Porfirie Uspenski, în *Istorija Athona*, III, *Athon monaseskij*, 2, *Opravdanija*, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 821–828 (fără numele autorului); ed. E. Candal, în *Miscellanea Comillas*, 1, 1943, pp. 487–525; nouă ed. E. Candal, în *Or. Chr. Per.*, XV, 1949, I–II, pp. 85–124. Niciuna din aceste ediții nu este completă: a se vedea adăugirile și remarcele pertinente ale lui R. BROWNING în *Byzantion*, XXV–XXVI–XXVII, 1955–1956–1957, fascicol 2 (*Mélanges Dyggve*), pp. 742–745.

Poem împotriva lui Akindin, ed. R. BROWNING, în *Byzantion*, XXV–XXVI–XXVII, 1955–1956–1957, fascicol 2 (*Mélanges Dyggve*), pp. 713–742.

FILOTEI, patr., *Trei antiretice contra lui Gregoras adresate Marelui Domestic Paleologul*, ediție foarte defectuoasă a lui Dositei, în Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698 (= PG, CLI, 1139-1186); despre titlu, a se vedea Mercati, *Notizie*, p. 244; Introducere, *ibid.*, pp. 243–244.

Douăsprezece antiretice contra lui Gregoras, ed. Dositei, *ibid.* (= PG, CLI, 773–1138); al 12-lea tratat, incomplet în ediția lui Dositei (și în Migne), a fost publicat integral de Porfirie Uspenski, *Istorija Athona*, III, *Athon monašeskij*, II, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 828–861; pentru introd., a se vedea G. MERCATI, *ibid.*, p. 243.

Elogiu lui Palama, ed. Ierusalim, 1857, după *Jeros. Hag. Stavrou* 22, cu lacune (= PG, CLI, 551–656).

Paragrafe din Synodiconul Ortodoxiei privitoare la palamism, în *Triodion*, ed. Veneția, 1891, pp. 140–143.

Viața lui Gherman Aghioritul, ed. P. Joannou, în *Analecta Bollandiana*, LXX, 1952, pp. 35–115.

Viața lui Isidor, ed. A. Papadopulos-Kerameus, în *Zapiski* ale Facultății Istorico-Filologice a Universității din Sankt-Petersburg, LXXVI, 1905, pp. 52–149.

Viața lui Sava cel Tânăr, ed. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, în *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης*, V, pp. 190–359.

GRIGORIE CIPRIOTUL, patr., *Scrieri teologice*, ed. BANDURI, *Imperium orientale*, II, Paris, 1711, și DOSITEI, *Τόμος ἀγάπης*, Iași, 1698 (= PG, CXLII, 247-300).

GRIGORIE SINAITUL, *Opere duhovnicești*, în *Filocalia sfinților neptici*, Veneția, 1782 (= PG, CL, 1239–1315).

GREGORAS, Nichifor, *Corespondență*, ed. R. GUILLAND, coll. Budé, Paris, 1927.

Florentios, ed. A. JAHN, în *Archiv für Philologie und Paedagogik = Neue Jahrbucher für Philologie und Paedagogik*, Leipzig, X, 1844, pp. 485–536.

Istoria, I–II, ed. BOIVIN, Bonn, 1829–1830; III, ed. BEKKER, Bonn, 1855.

ISIDOR, patr., *Testament*, ed. MIKLOSICH ET MÜLLER, *Acta*, I, pp. 287–294.

KALOTHETIS, Iosif, *Viața Sf. Atanasie al Constantinopolului*, ed. arhim. Atanasie (după *Pantocr.* 251), în *Θρακικά*, XIII, Atena, 1940, pp. 59–107; reed. în Ἁγιωρειτικὴ Βιβλιοθήκη XV, 1950, pp. 109–141.

KYDONES, Dimitrie, *Corespondență*: 1) ed. G. CAMELLI, *Coll. Budé*, Paris, 1930; 2) ed. R.-J. LOENERTZ, *Studi e testi*, 186, Città del Vaticano, 1956.

KYPARISSIOTIS, Ioan, *Discursuri despre transgresiunile palamite*; din cele patru *Discursuri*, doar primul și ultimul au fost publicate de Combefis

în *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, II, Paris, 1672, pp. 68–105 (=PG, CLII, 663–737).

MATEI AL EFESULUI, *Act de primire*, ed. DOSITEI, în Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698 (= PG, CLI, 772 C–774 A).

Scrisori, discursuri și rugăciuni, ed. Max TREU, Matthaios, Potsdam, 1901, p. 20 sq.

MATEI AL EFESULUI ȘI ALȚI ȘASE EPISCOPI, *Raport către împărăteasa Ana*, ed. DOSITEI, în Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698 (= PG, CLI, 767 D–770 C).

MATEI, ieromonah, *Opuscul împotriva ucenicilor lui Varlaam*, ed. Porfirie Uspenski, în *Istorija Athona*, III, *Athon monašeskij*, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 826–827.

NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Despre trezvie și paza inimii*, ed. *Filocalia*, Veneția, 1782 (= PG, CXLVII, 945–966).

NIL, patr., *Elogiu lui Palama*, ed. Ierusalim, 1857 (= PG, CLI, 655–678).

NIFON, ierom., *Synopsa ereziei lui Palama*, ed. P. ARCUDIUS, *Opuscula aurea theologica*, Roma, 1630 (= PG, CLIV, 837–864), cu o atribuire eronată lui Dimitrie Kydones; a se vedea G. MERCATI, *Notizie*, pp. 837–864.

PHACRASES, protostrator, *Dare de seamă a dialogului Palama–Gregoras*, ed. M. CANDAL, în *Orientalia christiana periodica*, XVI, 1950, pp. 328–356.

PACHYMERES, George, *Istoria*, I–II, ed. Bonn, 1835.

Taronitis, medic, *Dare de seamă a dialogului lui Palamas cu Chionii*, ed. A.I. Sakkelion, în revista Σωτήϱ, XV, 1892, pp. 240–246.

TEOCTIST, Studitul, *Viața lui Atanasie al Constantinopolului*: 1) ed. A. Papadopoulos-Kerameus, în *Zapiski* ale Facultății Istorico-Filologice

a Universității din Sankt-Petersburg, LXXVI, 1905, pp. 1–51; 2) ed. S. Delahaye, în *Mélanges d'archéologie et d'Histoire de l'Ecole française de Rome*, XVII, 1897, pp. 39–75; pentru autor, a se vedea A. Ehrhard, *Ueberlieferung*, p. 991.

Tomosul sinodal din 1285, ed. printre operele lui Grigorie Cipriotul, și fără semnături, în *Banduri Imperium orientale*, II, Paris, 1711 (= PG, CXLII, 233-246).

Tomosul sinodal din 1341: 1) ed. Dositei, în *Τόμος ἀγάπης*, Iași, 1698, pp. 40–51 (= PG, CLI, 679–692 = I. Karmiris, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία*, I, Atena, 1952, pp. 299–310); 2) ed. Miklosich et Müller, *Acta*, I, pp. 202–216.

MANUSCRISE:

Dion. 147 (*Athon*. 3681), anno 1369, ff. 252v–263.

Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, ff. 161–172.

Laur. Plut., VIII, cod. VIII, s. XIV, ff. 2–11v (semnături reproduse de Bandini, I, 344–345 = PG, CLIV, 699 CD).

Lavra 1206 (I 122), s. XIV, ff. 77–94v.

Bodl. Laud. 87, s. XIV–XV, ff. 203v–208v.

Vindob. jur. 7, s. XIV, ff. 216–223 (Nessel, II, p. 21).

Vallicel 87, s. XV, ff. 413–428.

Mosq. syn. 337, s. XV, ff. 3–18.

Patm. 428, s. XV.

Lavra 250 (Γ 10), s. XV, ff. 1–40.

Lavra 1626 (Λ 135), s. XV, ff. 620–624.

Coisl. 101, s. XV, ff. 258–264.

Vatop. 262, s. XV, ff. 131v–142.

Ivir. 386 (Athon. 4506), s. XVI.

Lavra 1907 (Ω 95), s. XVIII, ff. 1413–1450.

Lama 1945 (Ω 133), anno 1708, ff. 231–238.

Tomosul sinodal din 1347: 1) ed. MIKLOSICH ȘI MÜLLER, *Acta*, I, 243–255 (lacune importante); 2) ed. Porfirie USPENSKI, în *Istoria Athona*, III,

Athon. monaseskij, II, pp. 713–726, după Lavra 1945 (text mai complet, dar tot cu lacune).

MANUSCRISE:

Dion. 147 (Athon. 3681), s. XIV, ff. 263–274ᵛ.

Dion. 192 (Athon. 3726), s. XV, ff. 165–178ᵛ.

Vindob. jur. 7, s. XIV, ff. 207ᵛ–212ᵛ (Nessel, II, p. 20).

Vatop. 262, s. XV, ff. 142–152.

Mosq. syn. 337, s. XV, ff. 25–38.

Lavra 1626 (Λ 135), s. XV, ff. 264–268ᵛ.

Lavra 1945 (Ω 133); anno 1708, ff. 237ᵛ–244.

Tomosul antipalamiților (iulie 1347), ed. L. Allatius, în *De... perpetua consensione*, pp. 803–810, după *Barb. gr.* 291, ff. 259ᵛ–270ᵛ (= PG, CL, 877 D–885 A).

Tomosul sinodal contra lui Matei al Efesului (august 1347), ed. Porfirie Uspenski, în *Istorija Athona*, III, *Athon. monašeskij*, II, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 728–737, după *Lavra* 1945 (Ω 133), ff. 244–247 (s. XVIII); tomosul se află de asemenea și în *Lavra* 1626 (Λ 135), ff. 628ᵛ–631 (s. XV).

Tomosul sinodal din 1351: 1) ed. Combefis, în *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, II, Paris, 1672, pp. 135–172 (= Mansi, *Collectio conciliorum*, XXVI, 127–199 = PG, CLI, 717–762); 2) ed. Dositei, în *Τόμος ἀγάπης*, Iași, 1698, pp. 52–85; 3) ed. Porfirie Uspenski în *Istorija Athona*, III, *Athon. monašeskij*, II, pp. 741–780 (posibil după *Lavra* 1945 din XVIII s.); ed. I. Karmiris, în Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία, I, Atena, 1952, pp. 310–342 (textul lui Combefis corectat după *Atheniensis* 2092, ff. 323–347, du XVIᵉ s.).

MANUSCRISE:

Patm. 366, s. XIV, ff. 353–368ᵛ (copie directă a originalului din 1351; cf. *supra*, p. 150, nota 116; Titlu: Τόμος συνοδικὸς κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου ἐκτεθεὶς κατὰ μῆνα ἰούλιον τῆς δ' ἰνδικτιῶνος τοῦ ϛωνθ' ἔτους προκαθημένου τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος Ῥωμαίων τοῦ Καντακουζηνοῦ...).

Paris, gr. 421, s. XIV, ff. 1–22.
Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, ff. 177–208.
Dion. 147 (Athon. 3681), s. XIV, ff. 280v–316v.
Xerop. 191 (Athon. 2524), s. XIV, ff. 1–16v (*fine mutilus*).
Vat. gr. 705, s. XIV, ff. 139–186v.
Vat. gr. 721, s. XIV, ff. 20–54.
Vat. gr. 1102, s. XIV, ff. 83–113v.
Vat. gr. 1149, s. XIV, ff. 1–31.
Paris, gr. 1270, s. XV, ff. 165–187 (baza ediției Combefis) *Coisl.* 100, s. XV, ff. 321v–342.
Coisl. 101, s. XV, ff. 266–283v.
Ambros, gr. 653, s. XV, ff. 132 sq.
Vindob. Caesar, gr. 210 (Nessel; Lambecius, 266).
Lavra 1626 (Λ 135), s. XV, ff. 631–644.
Mosq. syn. 236, s. XV, ff. 5–42.
Mosq. syn. 337, s. XV, ff. 40–82.
Vatop. 262, s. XV, ff. 159–195.
Athen. 2092, s. XVI, ff. 323–347.

Tomosul sinodal din 1368, ed. Dositei, în Τόμος ἀγάπης, Iași, 1698 (= PG, CLI, 693–715).

II.

Izvoare inedite

AKINDIN, Grigorie, *Corespondență.*

Această corespondență constituie unul din principalele izvoare pentru istoricul controverselor teologice bizantine din prima jumătate a sec. al XIV-lea; mai mulți erudiți (V. Laurent, R.J. Loenertz, J. Parker) și-au propus să o studieze amănunțit. Noi ne vom mărgini aici să semnalăm colecțiile manuscrise pe care le-am utilizat, alături de edițiile fragmentare semnalate mai sus. După știința mea, ne-au rămas 74 de scrisori de la Akindin, aflate în șase manuscrise:

Marc. gr. 155, ff. 36–79 (51 scrisori).

Monac. gr. 223, ff. 1–13 (14 scrisori).

Scorial. gr. Φ–III–11, ff. 230–234^v, autografă (4 scrisori).

Ambros. gr. 290 (E-69-sup.), ff. 67–76^v (4 scrisori).

Vatic. gr. 1086, ff. 224^v–226^v (2 scrisori).

Vatic. gr. 1122, ff. 199–200^v (1 scrisoare).

Colecțiile nu se amestecă decât foarte rar.

Mărturisire.

INC.: Πιστεύομεν κατὰ τὸν σκοπόν...

Monac. gr. 223, ff. 14–16^v.

Refutația mărturisirii de credință a lui Palama.
INC.: Εἰ τις ἐπὶ τοῦ ἑνός...
Monac. gr. 223, ff. 26–32.

Altă mărturisire (în fața sinodului, în 1342).
INC.: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν...
Monac. gr. 223, ff. 64^{r-v}.

Refutația celei de-a treia scrisori pe care i-o adresase Palama (cf. *supra*, p. 353).
INC.: Εὖγέ σοι τῆς ὑπὲρ ἀληθείας...
Monac. gr. 223, ff. 32–51.

Cuvânt către monahul Ierotei (pe la 1346).
INC.: Ὁ Θεσσαλονικεὺς Ἀρμενόπουλος...
Marc. gr. 155, ff. 79^{v}–91.
Refutația unei scrieri a lui Constantin Harmenopoulos.

Dialogul nelegiuitului Palama cu un ortodox.
INC.: Παλαμᾶς: Μαθεῖν ἐβουλόμην...
Marc. gr. 155, ff. 91^{v}–98^{v}.
Refutația *Dialogului* lui Palama.

Contra lui Palama (șapte tratate):
1. INC.: Ἀκριβῶς μὲν καὶ..., *Monac. gr.* 223, ff. 16^{v}–26.
2. INC.: Πολλῶν ὄντων τῶν..., *Monac. gr.* 223, ff. 65–124.
3. INC.: Ἀκούσας οὐχ ἡμῶν..., *Monac. gr.* 223, ff. 124^{v}–163^{v}.
4. INC.: Ὢ τῆς ἀπροσδοκήτου..., *Monac. gr.* 223, ff. 164–197^{v}.
5. INC.: Οἶδα μὲν περιττὸς..., *Monac. gr.* 223, ff. 197^{v}–236.
6. INC.: Ἄρτι μὲν τὸ δύο..., *Monac. gr.* 223, ff. 236–313^{v}.
7. INC.: Ἃ μὲν οὖν, ὦ γενναῖε..., *Monac. gr.* 223, ff. 313^{v}–363^{v}.

Chemare la rezistență (1347).
INC.: Ἄνδρες εὐσεβεῖς καὶ φιλόθεοι...
Marc. gr. 155, ff. 17–34.

ANONIM, *Refutația nelegiuirii lui Akindin.*
INC.: Τοιαύτας καὶ ὁ Βαρλαὰμ...
Ambros. gr. 457, s. XV, ff. 216–232v.
Catalogul lui Martini-Bassi (I, 549) asimilează din greșeală acest tratat, care se numără printre operele lui Palama, cu Ἀντίθεσις (cf. infra, p. 261). Copistul (fol. 216) precizează: οὗτος ὁ λόγος οὐκ ἔστι τοῦ Θεσσαλονίκης.

Florilegiu antipalamit în 60 de capitole.
INC.: Ὅτι σύνηθες τοῖς θεολόγοις...
Marc. gr. 162, s. XIV, ff. 1–103.

Alt florilegiu antipalamit.
INC.: Κοινὸν ὄνομα...
Vat. gr. 1096, s. XV, ff. 1–64.

Despre esență și energie. Florilegiu patristic antiakindinist în formă de dialog.
INC.: Βασίλειος. Τὶ ἐστιν ἀρχή...
Athen. 2583, s. XV, ff. 79–81v.

Patru opuscule antiakindiniste (1344–1347):
1. INC.: Ἐντεῦθεν καὶ αὐτός..., *Vat. gr.* 321, s. XV, ff. 244–257.
2. INC. Πᾶσα οὐσία ἔχει..., *Vat. gr.* 321, s. XV, ff. 257v–258.
3. INC.: Ἀμέθεκτον, μεθεκτόν..., *Vat. gr.* 321, s. XV, ff. 258v.
4. INC.: Ὡς ἐν βραχεῖ..., *Vat. gr.* 321, s. XV, ff. 258v–259.

(Un cipriot adresându-se lui Iachint al Tesalonicului?) *Patru scrisori* (cca 1342):
1. INC.: Οἷς ἡμῖν ἐγκαλεῖς..., *Chalc. Panagh.* 157, s. XIV, ff. 284–285.
2. INC.: Οἶμαι καὶ αὐτὸν..., *Chalc. Panagh.* 157, s. XIV, ff. 285v–287v.
3. INC.: Οὐκ οἶμαι τοὺς κακῶν..., *Chalc. Panagh.* 157, s. XIV, ff. 287v–289v.
4. INC.: Ἡβᾶ καὶ γῆραν..., *Chalc. Panagh.* 157, s. XIV, ff. 289–291v.

5. *Tratat aghioritic în întrebări și răspunsuri împotriva lui Akindin* (1342–1347).

INC.: Ἀδελφὸς τις φιλόπονος...

Lama 1779 (M 88), s. XV, ff. 128–166ᵛ.

Tratatul este urmat de un florilegiu patristic antiakindinist (ff. 166ᵛ–170).

Contra lui Varlaam și Akindin (1342–1347).

INC.: Ὅτῳ τοίνυν ἐξεγένετο...

*Paris. gr.*1185, s. XV, ff. 322–337ᵛ.

Contra lui Akindin, lui Ioan Calecas (1342–1344).

INC.: Τῷ ψευδομένῳ

Paris, gr. 1276, ff. 88–95ᵛ, 205ʳ⁻ᵛ (s. XIV), *sine fine*. La fol. 88, de o mână latină: *Philothei ut opinor.*

ARSENIE AL TYRULUI, *Apel către Cantacuzino* (în 1351).

Vat. gr. 1111, pars. IV, ff. 223–321.

Această scriere în patru părți a fost descoperită și analizată de G. Mercati (a se vedea *inc.* în *Notizie*, p. 226), care i-a atribuit-o lui Teodor Dexios, unul dintre antipalamiții condamnați la sinodul din 1351; întrucât manuscrisul nu poartă numele autorului, această atribuire nu este decât o ipoteză a Mgr Mercati, bazată pe faptul că autorul era prezent la Sinodul din 1351 și că Dexios este singurul antipalamit numit de mai mulți autori, alături de Gregoras și de cei doi mitropoliți ai Efesului și Ganosului, printre capii partidei antipalamite condamnați la această întrunire; cum stilul și caracterul general al scrierii nu permit atribuirea nici lui Gregoras, nici vreunuia din cei doi mitropoliți, autorul, potrivit lui Mercati, ar trebui să fie Dexios (*Notizie*, pp. 228–229). Această argumentație este, după cum se vede, destul de fragilă. La sinod asistau și alți antipalamiți, și în special delegatul patriarhului Antiohiei, Arsenie al Tyrului, pe care Mgr. Mercati l-a identificat el însuși drept autorul *Proiectului de Tomos* pe care îl cităm mai jos. Nu e nicio îndoială că *Apelul către Cantacuzino* a ieșit și el de sub pana sa: delegat al unui patriarh oriental, autorul pune în

discuţie autoritatea doctrinală a patriarhului de la Constantinopol (fol. 231–231v; citat *supra*, p. 146, nota 90); el invocă tomosul pe care patriarhul său – cel al Antiohiei, Ignatie – l-a publicat în 1344 împotriva lui Palama (fol. 240v, citat *supra*, p. 146, nota 92).

Opuscule antipalamite (după 1360).
Vat. gr. 1828, ff. 258–280, autograf.
Cum a stabilit Mgr. Mercati (*Notizie*, pp. 226–227), cele trei opuscule aparţin aceluiaşi autor ca şi *Apelul către Cantacuzino*: sunt autografe şi scrise de mâna care a făcut corecturi de autor pe *Vat. gr.* 1111. Autorul se referă de altfel la apelul alcătuit de el (Mercati, *op. cit.*, p. 267). Dar şi aici avem, chiar în extrasul publicat de Mercati (*op. cit.*, p. 266), mai multe indicaţii certe privind numele autorului; iată două : 1) autorul, povestind evenimentele de la 1351, spune de mai multe ori că el invoca cu acel prilej autoritatea patriarhului său (τοῦ ἡμετέρου πατριάρχου), opunându-l lui Calist, care prezida sinodul; cum nu putea fi vorba de Calecas, deja mort în 1351, acest patriarh nu putea fi decât Ignatie al Antiohiei; 2) un detaliu decisiv: autorul precizează că a părăsit sinodul la a doua şedinţă (Mercati, *Notizie*, p. 266, al 3-lea rând din textul grecesc; cf. *supra*, p. 144, nota 81); or, citim la Gregoras că Arsenie al Tyrului părăsise adunarea la a doua şedinţă ca să evite ca patriarhul său şi el însuşi să fie condamnaţi de sinod (*Ist.*, XX, 6, ed. Bonn, II, 991).

Proiect de Tomos antipalamit.
Vat. gr. 2335, ff. 1–3.
Mgr. Mercati (*Notizie*, pp. 209–218) a descris amănunţit acest interesant document şi l-a atribuit pe bună dreptate lui Arsenie al Tyrului. A publicat câteva extrase din acesta (*ibid.*, p. 204, note 3; 205, 210, notele 2 şi 3; 211, 212–213).

VARLAAM, calabrezul, *Douăzeci şi unu de tratate antilatine.*
Aceste tratate se regăsesc într-un număr mare de manuscrise; titlurile şi *incipit*-urile lor au fost reproduse de Fabricius-Harles, XI, p. 462

(= PG, GLI, 1250–1252), care le-a adăugat două tratate, despre purgatoriu şi despre azime (XXII şi XXIII), care nu sunt scrise de Varlaam; despre aceste tratate şi manuscrisele care le conţin, a se vedea articolele noastre, *Les débuts de la controverse*, în *Byzantion*, XXIII, 1953 pp. 102–103, şi *Un mauvais théologien*, în *L'Eglise et les Eglises*, II, pp. 48, 50–61.

Răspunsuri la întrebările lui George Lapithes.
INC.: Ἐν τοῖς πρώτοις...
Vat. gr. 1110, s. XV, ff. 80–94ᵛ.

CALIST, patr., *Omilie la Duminica Ortodoxiei.*
INC.: Προοίμιον ἀγαθὸν...
Patm. 366, ff. 412–418.
Rostită în timpul primului patriarhat al lui Calist, înainte de sinodul din 1351, adică în timpul Postului Mare din anul 1351.

KALOTHETIS, Iosif, *Contra lui Akindin* (cinci tratate):
1) INC.: Ὁ μὲν παρ'ὑμῶν...
Angel. gr. 66, s. XIV, ff. 1–124ᵛ.
Pantocr. 251, s. XV, *initio mutilas*, ff. 1–25.
2) INC.: Ὅσα μὲν τῷ παρόντι...
Angel. gr. 66, ff. 24ᵛ–47ᵛ.
Pantocr. 251, ff. 25ᵛ–51ᵛ.
3) INC.: Βουλόμενος ἡμᾶς σιωπᾶν...,
Angel. gr. 66, ff. 48–60.
Pantocr. 251, ff. 52–66ᵛ.
4) INC.: Ἔθος τοῦτο παλαιόν...,
Angel. gr. 66, ff. 60–94.
Pantocr. 251, ff. 67–105ᵛ.
5) INC.: Ὄμην τοὺς λόγου...,
Angel. gr. 66, ff. 94–119ᵛ.
Pantocr. 251, ff. 106–135.
Copistul lui *Angelicus* a omis titlurile şi iniţialele şi cuprinsul manuscrisului i-a fost atribuit lui Palama de A. Piccolomini (*Index codicum*

graecorum bibliothecae Angelicae, în *Studi italiani di filologia classica*, IV, 1896, pp. 117-118). De fapt, scrierile corespund exact operei lui Kalothetis din *Pantocr.* 251 şi descrisă de Daniel Stergiadis în Ἐχκλησιαςτικὴ ʼΑλήθεια, IV, Constantinopol, 1883, pp. 222–223. *Pantocr.* 251 e, totuşi, mai puţin complet decât *Angelicus*. O copie târzie (s. XVIII) a *Pantocr.* 251 se afla la mănăstirea Sf. Atanasie τῶν Καλαβρύτων din Leucasia şi a fost descrisă de N. Béis în *Byz. Zeitschr.*, XVII, 1908, pp. 86–91.

Contra lui Gavras.
Inc.: Ὁ παρὼν οὗτος...
Angel. gr. 66, ff. 119ᵛ–130.
Pantocr. 251, ff. 135ᵛ–147.

Lui Calecas, contra lui Akindin.
INC.: Ὅτι μὲν πολὺς ὄχλος...
Angel. gr. 66, ff. 130–153.
Pantocr. 251, ff. 147–178.

Epistolă către monahul Sava, fost ucenic al lui Atanasie Metaxopoulos, egumen al Lavrei.
INC.: Εἴης μοι τοῦ καλλίστου...
Angel. gr. 66, ff. 157–161.
Pantocr. 251, ff. 278ᵛ–183ᵛ.

Epistolă către Grigorie Strabolangkaditis, monah de la Lavra.
INC.: Οὐδὲν θαυμαστόν...
Angel. gr. 66, ff. 161–168ᵛ.
Pantocr. 251, ff. 183ᵛ–193.

Epistolă către marele logofăt Nichifor Metochites.
INC.: Πᾶς ὁστισοῦν φρενῶν...
Angel. gr. 66, ff. 168ᵛ–173ᵛ.
Pantocr. 251, ff. 193ᵛ–199ᵛ.

Despre sfințirea din ziua a șaptea.
INC.: Πάντα μὲν τὰ...
Angel. gr. 66, ff. 173ᵛ–178ᵛ.
Pantocr. 251, ff. 200–206.

Despre versetul evanghelic: Smintelile trebuie să vină...
INC.: Χθὲς καὶ πρότριτα...
Angel. gr. 66, ff. 178ᵛ–189.
Pantocr. 251, ff. 206–218.

Unor monahi din Cipru, despre controversă.
INC.: Ἃ μὲν ᾔτησας...
Angel. gr. 66, ff. 189ᵛ–196ᵛ.
Pantocr. 251, ff. 218ᵛ–228.

Contra lui Gregoras (après 1351).
INC.: Ὤμην τοὺς ἐπησκηκότας...
Angel. gr. 66, ff. 196ᵛ–228.
Titlul acestei lucrări este necunoscut, nu se află în *Pantocr.* 211, nici în copia sa de la Leucasia, așa că nu a fost transcris nici de Daniel, nici de Béis.

Epistolă către ieromonahul Matei (Vlastares?) la Tesalonic.
INC.: Δι᾽οὐδὲν ἄλλο...
Angel. gr. 66, ff. 228–229ᵛ.
Pantocr. 251, ff. 228–230.

Scurt bilet relativ la controversă.
INC.: Ἁπλοῦν μὲν εἶναι...
Angel. gr. 66, ff. 230–230ᵛ.
Titlu necunoscut, ca în cazul lui *Contra lui Gregoras.*

Contra lui Calecas (vers 1346).
Vat. gr. 704, s. XIV–XV, ff. 152–159ᵛ.

Această violentă diatribă contra patriarhului Ioan și-a pierdut în manuscris începutul și sfârșitul. Atacul se îndreaptă îndeosebi către *Excomunicarea lui Palama* de către patriarh și *Explicarea Tomosului din 1341* de către acesta. În schimb, menționează ortodoxia Anei de Savoia (fol. 153ᵛ). Autorul este un monah (τῶν παρ᾽ἡμῖν μοναχῶν [dintre călugării din jurul nostru], fol. 152ᵛ) și îl desemnează pe Varlaam cu numele de Thrasymah, iar pe Akindin cu cel de Glaucophan (fol. 152 și *passim*). Or, întâlnim tocmai aceleași pseudonime sub pana lui Iosif Kalothetis (ὅ τε ἐκ Καλαβρίας ἐκεῖνος θρασύμαγος καὶ ὁ μετ᾽ἐκεῖνον Γλαυκοφάνης [Thrasymagos din Calabria și Glaucofan însoțitorul său], *Contra lui Gregoras*, *Angel. gr.* 66, fol. 197). Există deci toate șansele ca autorul pamfletului antipatriarhal să fie Kalothetis. Folosirea pseudonimelor era un obicei des întâlnit în Bizanț: Nichifor Gregoras îl desemnează de pildă pe Varlaam cu numele de Xenocrates în al său *Florentios*... Thrasymah și Glaucophan par a fi pseudonime inventate de Kalothetis.

CANTACUZINO, Ioan, împărat, *Corespondență cu legatul Paul.*

1. INC. (al prefeței): Ἔτους ἐνεστηκότος...
1. INC. (al primei scrisori): Εἰρήνης οὐδὲν...

Paris. gr. 1241, anno 1369, ff. 162–226.
Paris. gr. 1242, s. XIV, ff. 71–119ᵛ.
Vatop. 347, s. XV, ff. 153–233.

Această corespondență (patru scrisori ale lui Cantacuzino și două scurte scrisori ale lui Paul) se prezintă în manuscrise sub forma unei colecții stabilite la porunca lui Cantacuzino însuși (*Paris. gr.* 1341, contemporan cu corespondența, este scris de mâna lui Manuel Tzykandylis, copist al fostului împărat). Este vorba de un fel de „interview“ oficial al lui Cantacuzino luat de către Paul cu privire la teologia palamită, cu prilejul tratativelor de unire.

Epistolă către Ioan, episcop de Karpasion, în Cipru, despre teologia palamită.

INC.: Ἡ βασιλεία μοῦ...
Vatop. 434, ff. 1–9, s. XIV.

Lavra 1626 (A 135), ff. 772v–773v, s. XV (începutul lipsește).
Titlul la J. Darrouzès, *Note pentru a sluji istoriei Ciprului*, în *Κυπριακαὶ Σπουδαί*, XX, 1956, pp. 38, 60.

Capete teologice adresate legatului Paul.
INC.: Ὅτι κατ᾽οὐσίαν...
Ivir. 388 (*Athon.* 4508), s. XVI, ff. 730v–739.
Vindob. theol. gr. 210 (Nessel; Lambecius, 266), ff. 359–388.

Dialog cu legatul Paul.
INC.: Ὁ βασιλεὺς Παλαιολόγος...
Lavra 1626 (A 135), s. XV, ff. 2–5.
Lavra 1138 (I 54), s. XVIII, ff. 6–14v.

Scolie despre isihaști.
INC.: Εἰ δὲ δεῖ...
Paris, gr. 1347, s. XIV, fol. 93v.

KYPARISSIOTIS, Ioan, *Discurs despre transgresiunile palamite.*
Paris. gr. 1246, ff. 10v–40.
Al doilea și al treilea *Discurs*; primul și al patrulea sunt publicate (cf. *supra*).

Opt tratate împotriva lui Palama.
Paris, gr. 1246, s. XV, ff. 52–160.

Apologie în opt cărți despre Lumină.
Vatic. gr. 1094, s. XIV, ff. 1–109 (fără numele autorului).
Paris. gr. 1246, s. XV, ff. 162–218v.

Trei tratate despre apostazia palamiților.
Vatic. gr. 1094, s. XIV, ff. 115–226v (fără numele autorului).
Paris. gr. 1246, s. XV, ff. 220–281v.

Cinci tratate contra lui Nil Cabasilas.
Laur. plut. V, cod. XVI, s. XIV, ff. 1-204.
Paris. gr. 1246, s. XV, ff. 284–388.

(?), *Trei tratate antipalamite.*
Laur. plut. V, cod. XVI, s. XIV, ff. 204–228.
Aceste tratate urmează în manuscris operelor lui Kyparissiotis. Bandini le atribuie în mod greşit lui Cantacuzino.

Florilegiu antipalamit comentat.
Vat. gr. 1205 (anno 1566), ff. 120–139.

DISHYPATOS, David, *Discurs contra lui Akindin adresat lui Nicolae Cabasilas.*
INC.: Περὶ ὧν τοῖς ἱεροῖς...
Paris. gr. 1247, ff. 1–50.
Dion. 197 (Athon. 3728), s. XIV, ff. 61v–93v.
Marc. gr. 153, s. XV, ff. 369–393v.

GEORGE AL PELAGONIEI, *Contra lui Palama.*
INC.: Εἰ πᾶν μέτρον...
Ambros. gr. 223, s. XV, ff. 103–141.

GREGORAS, Nichifor, *Primele antiretice (Tratate steliteutice).*
1. INC.: Τὰ τε ἄλλα τὸ ὅρος..., *Geneva gr.* 35, s. XVI, ff. 2–28v.
2. INC.: Ἀλλ᾽ἐπανακτέον..., *Geneva gr.* 35, s. XVI, ff. 28v–61v.
3. INC.: Τὸ δὴ τὰ αὐτὰ..., *Geneva gr.* 35, s. XVI, ff. 61v–84v.

Aceste trei tratate se află şi în alte două manuscrise: *Scor. gr.* T–I–2, s. XVI, ff. 2–101v şi *Brit. Mus. Add.* 16405, s. XVII, ff. 298–412.

Antireticele secunde contra Tomosului din 1351.
1. INC.: Ὡς ἄσμενος ἀσμένοις..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 1–13v.
2. INC.: Ἀλλὰ γὰρ ἐπειδήπερ..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 13v–31v.
3. INC.: Ἀλλὰ γὰρ ἐπιλείψει..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 31v–47.
4. INC.: Καὶ τί δεῖ..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 47–64v.

5. INC.: Ἐμὲ δ᾽ἐκεῖνο..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 64ᵛ–75ᵛ.
6. INC.: Ἀλλὰ γὰρ οὕτω..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 77–88ᵛ.
7. INC.: Ἐγὼ δὲ πολλὰ..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 117–132ᵛ.
8. INC.: Ἀλλ᾽ ὁ μὲν περὶ..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 132ᵛ–139ᵛ.
9. INC.: Περὶ μὲν οὖν..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 139ᵛ–151ᵛ.
10. INC.: Νῦν δ᾽ἐφ᾽ἕτερα..., *Laur. plut.*, LVI, 14, ff. 151ᵛ–159.

Primele Antiretice ca şi cele *Secunde* ale lui Gregoras au un conţinut mai mult teologic. În părţile istorice, reproduc aproape mereu textual *Istoria*.

MARCU, isihastul, *Epistolă către împăratul Ioan al V-lea* (1343–1344).
INC.: Τὴν τῆς σῆς γαληνότητος...
Coisl. 288, ff. 3–5ᵛ, s. XV.
Scrisoare însoţind un lung florilegiu patristic antiakindinist care se află în acelaşi manuscris (ff. 6–212).

Altă epistolă către Ioan (cca 1346?).
INC.: Ἐπειδή τινες ἐκβεβροντημένοι...
Coisl. 288, ff. 213–221.
Această a doua epistolă menţionează printre antipalamiţi pe un anume Nicagoras (fol. 221), care pare a fi un pseudonim al lui Nichifor Gregoras.

Apel către patriarhul Ioan Calecas (1343–1344).
INC.: Ὑγιαίνοις μοι, παναγιώτατε...
Coisl. 288, ff. 291–306.
Lavra 1779 (M 88), ff. 184–198, s. XVI (fără numele autorului).

MATEI VLASTARES, ierom., *Tratat palamit despre har* (după 1347).
INC.: Εὐσύνοπτον βούλομαι...
Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, ff. 41–59.
Monac. gr. 508, s. XIV, ff. 147–173.
Mosq. syn. 236, s. XV, ff. 243–264.

(?), *Alt tratat palamit intitulat: cine sunt adevărații eretici?*
INC.: Οἱ μὴ φρονοῦντες…
Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, ff. 59–61v.

NICHIFOR din Singurătate, *Despre credința ortodoxă.*
INC.: Τοῖς ὁσίοις…ε
Lavra 1626 (A 135), s. XV, ff. 149–152v.

FILOTEI, patr., *Două tratate despre lumina taborică* (ianuarie 1346).
1. INC.: Καὶ πάλαι μὲν…
2. INC.: Περὶ μὲν δὲ τούτων…

Monac. gr. 508, s. XIV, ff. 55–101.
Marc. gr. 582, s. XIV, ff. 138–178v.
Angel. gr. 66, s. XIV, ff. 231–306.
Mosq. syn. 236, ff. 46v–74, s. XV (a se vedea Vladimir, *Opisanie*, p. 307).
Mosq. syn. 257, ff. 274–311, s. XV.
Mosq. syn. 431, ff. 108–171, s. XV–XVI.
Paris, gr. 1276, s. XV, ff. 1–31v (doar al doilea tratat).
Aceste documente importante poartă în manuscrise, cu unele variante, următorul titlu comun: Λόγοι δογματικοὶ πρός τε τὸν Ἀκίνδυνον καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ, συγγραφέντες διὰ τοῦ Ἡρακλείας Φιλοθέου καὶ ἀποσταλέντες παρὰ τῶν ἁγιωρειτῶν εἰς Κωνσταντινούπολιν κατὰ μῆνα Ἰαννουάριον τῆς ιδ᾽ ἰνδικτιῶνος… (*Monac. gr.* 508, fol. 55).

Mărturisirea de credință.
Lavra 1932 (Ω 120), anno 1370, ff. 35–36.
Angel. gr. 66, s. XIV, ff. 306–319.
Marc. gr. 582, s. XIV, ff. 179–185v.
Lavra 1626 (A 135), s. XV, ff. 152v–157v.

Rugăciunea de întronizare.
Paris. gr. 1276, s. XV, ff. 224–227.

Capete eretice ale lui Varlaam și Akindin.
INC.: Λέγουσιν ἐναντιούμενοι...
Se găsește în foarte multe manuscrise, dintre care le cităm pe cele mai vechi.
Lavra 1932 (Ω 120), anno 1370, ff. 116ᵛ–135.
Marc. gr. 582, s. XIV, ff. 327–327ᵛ.
Vatic. gr. 705, s. XIV, ff. 134–138ᵛ, 187–192ᵛ.
Paris. gr. 1277, s. XIV, ff. 1–8ᵛ.
Coisl. 101, s. XV, ff. 249 sq.

Epistolă către Petrioți despre dumnezeiasca energie.
INC.: Χθὲς καὶ πρότριτα...
Paris. gr. 1276, s. XV, ff. 32–48ᵛ.
Coisl. 101, s. XV, ff. 237 sq.

FILOTEI, mitr. Selymbriei. *Dialog despre teologia dogmatică.*
INC.: Μερκούριος. – Ἀπέκειθ᾽ ὡς...
Patm. 366, s. XIV, ff. 369–411.

PRODROMINOS, Neofit, *Contra lui Varlaam și Akindin.*
INC.: Καὶ περὶ μὲν οὐσίας...
Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, ff. 327–338.
Patm. 528, s. XV.

Contra lui Akindin.
Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, ff. 338–352ᵛ.

TEOFAN AL Niceei. *Răspuns legatului Paul, în numele lui Cantacuzino.*
INC.: Τοῖς πρὸ μικροῦ μοι σταλεῖσι...
Paris. gr. 1249, s. XV, ff. 20–24ᵛ.
Athen. 2583, s. XV, ff. 161–167.
Marc. gr. 506, s. XV, ff. 257ᵛ–281.
Barocc. gr. 193, s. XVI, ff. 82ᵛ–88.
Pantel. 179 (*Athon.* 5686), s. XVI, ff. 107ᵛ–112ᵛ.

Cinci tratate despre lumina taborică întru apărarea lui Filotei.

1. INC.: Καὶ παντὸς μέν..., *Paris. gr.* 1249, s. XV, ff. 26–39v.
2. INC.: Ἐπεὶ περ ἐκ τῶν..., *Paris. gr.* 1249, s. XV, ff. 40–62v.
3. INC.: Περὶ λύσεων τινων..., *Paris. gr.* 1249, s. XV, ff. 63–78v.
4. INC.: Ἴσως ἅ τις......, *Paris. gr.* 1249, s. XV, ff. 79–101v.
5. INC.: Ἀλλὰ κἀνταῦθα..., *Paris. gr.* 1249, s. XV, ff. 102–112.

Primele patru tratate se găsesc de asemenea în *Patm.* 781, s. XV, ff. 1–107, iar colecţia completă în *Pantel.* 567, ff. 1–73v.

Indice de nume proprii

H

I

K

L

M

Indice de termeni grecești

A

Indice al autorilor moderni

N

O

P

Q

R

S

CUPRINS

Partea a doua:
GÂNDIREA LUI PALAMA

BYZANTIVM

JOHN MEYENDORFF

O INTRODUCERE ÎN STUDIUL VIEȚII ȘI OPEREI SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA

„Să sperăm că epoca noastră, printr-o studiere obiectivă a textelor și fără să absolutizeze principii filosofice străine de Revelație, îl va aprecia cum se cuvine pe marele teolog al isihasmului. Fără să ignorăm caracterul uneori incomplet al concluziilor sale, fără să ne legăm de formule cărora nici măcar autorul lor nu le acorda o valoare absolută, vom afla într-adevăr în gândirea sa luată în ansamblu un răspuns constructiv provocării pe care timpurile moderne o adresează creștinismului: o teologie personalistă și existențială și o spiritualitate care, eliberată de spiritualismul platonic, îl integrează pe om în totalitatea sa în viața cea nouă."

JOHN MEYENDORFF

ISBN 978-606-579-806-9

nemira.ro